NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

نظرية العدل الإلهي

عند ابن تيمية

ترجمات (٤٨)

جون هوفر

ترجمة

محمد خضر

نظرية العدل
الإلهي عند ابن تيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمات (٤٨)

نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية

جون هوفر

ترجمة

محمد خضر

NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية
المؤلف: جون هوفر
المترجم: محمد خضر

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية والقانونية لكتاب:
Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism

الفهرسة أثناء النشر - إعداد نماء للبحوث والدراسات

هوفر/ جون

نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية، جون هوفر (مؤلف) ، محمد خضر (مترجم).

٤٠٠ ص، (ترجمات؛ ٤٨)

٢٤×١٧سم

١. الفلسفة الإسلامية. أ. هوفر، جون ب. العنوان. ج. السلسلة. ١٨٩

رقم الإيداع: ٢٠٢١/١٦٧٢٤
ISBN: 978-977-6870-23-9

الطبعة الأولى، القاهرة / بيروت، ٢٠٢٢م

NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

بيروت - لبنان
info@nama-center.com

القاهرة - مصر
هاتف - واتس: ٠٠٢٠١١١٥٥٣٣٢٥٥

الرباط - المغرب
هاتف - فاكس: ٠٠٢١٢٨٠٨٥٦٤٨٣١

موبايل: ٠٠٢١٢٦٨٨٩٥٣٣٨٤

الفهرس

الفصل الثاني
حكمة الله، وفاعليته الدائمة، وغناه

الفصل الثالث
الخلق والأمر

الفصل الرابع
خلق الله للأفعال بواسطة العباد

الفصل الخامس
حكمة الشر وأصله

الفصل السادس
العدل الإلهي وأفضل العوالم الممكنة

مقدمة المؤلف للترجمة

لكتاب (نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية) في قلبي مكانة خاصة للغاية، ليس فقط لأنه ثمرة ما يقارب عشر سنين من الدراسة والبحث، ولأنه محاولة لفهم واحد من أكثر علماء الدين جاذبية في تاريخ الإسلام، وإنما أيضًا لأنه كان جزءًا من انشغالٍ شخصيّ بسؤالٍ علينا جميعًا أن نواجهه نظريًّا وعمليًّا: ما جدوى العيش في عالمٍ محاطٍ بالظلم والشر؟

حتمًا سينتهي القراء إلى وجهات نظر مختلفة حول ابن تيمية، فهو بلا شك مثير للجدل بقدر ما هو موهوب في رسم مساراتٍ محددة وفوارقَ واضحة، بل وحتى في المخالفة وكسر القواعد المتعارف عليها. والشيخ في الوقت نفسه يدعونا إلى توسيع آفاق عقولنا، والتفكير في مسائل لم نكن نفكر فيها من قبل، ورؤية الأشياء تحت ضوء جديد. وهذا ما يُكسِب شخصية ابن تيمية أهمية وحضورًا دائمين، حتى بعد أكثر من سبعمائة عام مرّتْ على وفاته.

يناقش هذا الكتاب المسائل الوجودية والكلامية الجادة التي تمسنا جميعًا، لكنه في المقام الأول يظل عملًا في التاريخ الفكري، ولا يهدف إلى مهاجمة ابن تيمية ولا الدفاع عنه، وإنما يسعى إلى بيان ما كتبه ولماذا كتبه، ووضع فكره في الإطار الثقافي والفكري للمسلمين في العصور الوسطى، وإمداد المجتمع العلمي بشرحٍ أوفى لآرائه، على أمل أن يثري ذلك ويحسِّن طريقةَ سردنا لتاريخ علم الكلام والفلسفةِ الإسلامية.

يسعدني أن الكتاب لا يزال يثبت نفسه منذ ظهوره باللغة الإنجليزية لأول مرة، أي منذ أكثر من عقد من الزمان؛ في عام ٢٠٠٧م. كذلك يسعدني أن أرى الكثير

من الناس وقد وجدوا في الكتاب مصدرًا غنيًّا بالمعلومات وباعثًا على التفكير، وأنَّ آخرين من العلماء قد اعتمدوا عليه في أبحاثهم وكتاباتهم. والآن يسعدني بشكل خاص أن أرى الكتاب مترجَمًا إلى العربية، وإنني ممتنٌّ بشدة لـ«محمد خضر» لقيامه بهذه الترجمة الشاقة، ولمركز نماء للبحوث والدراسات لتولِّيه عملية النشر، وكلي ثقة بأن هذا الكتاب سوف يعود بالنفع على قراء العربية، وأنه سينال إعجابهم واهتمامهم.

جون هوفر

نوتنغهام، المملكة المتحدة

٢٥ مايو ٢٠٢١

مقدمة المترجم

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، محمد بن عبد الله، النبي الأمي، وعلى آله وأصحابه وأتباعه وأحبابه إلى يوم الدين، آمين.

تسر إدارة مركز نماء أن تقدم إلى قراء العربية الكرام ترجمة واحدة من أقوى الأطروحات الإنجليزية في مبحث الإلهيات وعلم الكلام عند المسلمين، وذلك انطلاقًا من اهتمام المركز بكل ما يتعلق بالدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، واستكمالًا لمسيرته في نشر مثل هذه النصوص المؤلَّفة والمترجمة.

وقد صدر هذا الكتاب عن دار بريل Brill في عام ٢٠٠٧م، بعنوان (نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية)، وهو من تأليف الدكتور جون هوفر Jon Hoover الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، بجامعة نوتنغهام في إنجلترا. وله العديد من الدراسات المتعلقة بالشريعة وبمبحث الإلهيات وعلم الكلام عند المسلمين، ولا سيما عند ابن تيمية وابن قيم الجوزية. وقد درس هوفر الدراسات الإسلامية بكلية الشرق الأدنى للاهوت ببيروت، كما درس اللغة العربية عدة سنوات في القاهرة.

والترجمة الحرفية لهذا العنوان العربي الذي ذكرناه في الفقرة السابقة هي (التفاؤل الدائم في نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية)، إذ جاء العنوان الأصلي كما يلي:

Ibn Taymiyyas Theodicy of Perpetual Optimism

والترجمة النهائية للعنوان جاءت بعد نقاشي مع اللجنة العلمية المختصة بالمركز، وقد انتهى النقاش إلى الاحتكام إلى المؤلف نفسه، وهو الذي اقترح العنوان «نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية»، إذ يرى أن العنوان الإنجليزي صعب، بل ومستحيل ترجمته.

يتناول الكتاب مسألة العدل الإلهي وما يتعلق بها من مشكلات فلسفية ومسائل كلامية؛ مثل مشكلة الشر، والخلق والأمر، وأفعال العباد، والجبر والاختيار. والحق أن هذا النوع من المشكلات هو مما يشغل بال الكثيرين. فمن منا لم يسأل نفسه يوما: هل الشر من خلق الله؟ فإن كان نعم، فلماذا خلقه وهو الرحيم؟ وإن لم يكن هو خالق الشر، فلماذا يسمح بوجوده، خاصة وأنه على كل شيء قدير؟ من منا لم يسأل نفسه يومًا: هل الإنسان مجبر أم مختار؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تشغل بال الكثيرين في كل مكان وزمان.

وهكذا يحاول الكتابُ الإجابة عن هذه التساؤلات من منظور إسلامي؛ تحديدًا من منظور ابن تيمية الذي هو محور الكتاب، مع التفرع إلى بعض فلاسفة ومفكري المسلمين من أمثال ابن سينا والغزالي وابن عربي وفخر الدين الرازي. وفيه يعمل هوفر على رصد أوجه التشابه والاختلاف بين تناول ابن تيمية لهذه المسألة وتناول هؤلاء لها. ويتميز الكتاب بثرائه في المعلومات والأخبار المتعلقة بنظرية العدل الإلهي، كما يتسم طرحه بالتماسك والموضوعية في مجمله.

وأما بطل الكتاب، أي ابن تيمية، فهو بلا شك أحد أهم علماء المسلمين، ومن أكثرهم إثارة للجدل بين مؤيدٍ له ومعارض. فسواء اتفقت معه أو اختلفت لا يمكنك إلا أن تُعجَب بذكائه في طرح آرائه والربط بينها على نحو مذهل، كما لا يمكنك إنكار تأثيره القوي على الكثيرين لا سيما في العصر الحديث. كذلك يعد ابن تيمية من أغزر العلماء إنتاجًا، وقد لا يجاريه في ذلك إلا الغزالي وابن عربي، فيشعر القارئ حين يخوض في كتاباته أنه في بحر شاسع يصعب الخروج منه. لذلك فإن أقل ما يوصف به عمل هوفر أنه شاقٌّ للغاية، لكنه نجح ببراعة.

ومن الأخطاء الشائعة في عصرنا أننا نحكم على العالم أو المفكر دفعة واحدة دون النظر في مراحل تطوره الفكري وهو ما قد يضعه في صورة متناقضة، أو أن نقوِّمه وفقًا لمرحلة واحدة من هذه المراحل وهو ما يُعَدُّ ظلمًا في الحكم عليه. إن العالم أو المفكر هو إنسان في نهاية الأمر، والتغير المستمر من أهم سمات الإنسان، لذلك لا يمكن الحكم على آراء هذا العالم أو ذاك بمعزل عن الظروف المحيطة به ومجريات

عصره والسياق التاريخي الذي أنتج هذه الآراء، وهكذا فمن الخطأ أن تقوَّم الآراء دون الرجوع إلى هذه العوامل.

وابن تيمية -فيما أرى- واسع ضُيِّق ووُضِع في نمط معين بما يوافق أفكارًا وأيديولوجيات معينة، مثله في ذلك مثل العديد من علماء المسلمين. والأمثلة على التغير والتطور الفكري كثيرة في تاريخنا؛ كالصحابي الجليل سلمان الفارسي ﵁، والعالم الجليل أبي حامد الغزالي ﵀. وأعتقد أننا سوف نحصِّل أكبر قدر من الفائدة إذا ما أُخذت هذه الأمور بعين الاعتبار.

وأخيرًا أختم بقول النبي ﷺ: «من لا يشكر الناس لا يشكر الله»، وعليه فإنني أتوجه بخالص الشكر إلى أستاذي الدكتور ياسر المطرفي، مدير المركز، على ما قدمه من دعم على المستويين العلمي والمعنوي، وكذلك أشكر جميع الزملاء القائمين على المركز. كما أخص بالشكر الدكتور جون هوفر، مؤلف الكتاب، الذي شرفت بمراسلته لمناقشة بعض النقاط الخاصة بالكتاب، والذي أسعدني كثيرًا بثنائه على الترجمة، وقد لاقيت منه اهتمامًا بالغًا وتواضعًا يليق بالعلماء بحق، فدعمني بآرائه القيِّمة، وزودني ببعض الأدوات المهمة، ما كان له أثر كبير في ظهور الترجمة بأفضل شكل ممكن. فما كان من تقصيرٍ فهو منّي، والفضل كله لله أولًا وآخرًا، ونسأله السداد دائمًا.

محمد خضر

القاهرة، مصر

٣١ مايو ٢٠٢١

رسائل شكر وعرفان

يمثل هذا الكتاب إعادة صياغة لأطروحتي التي قدمتها إلى جامعة برمنجهام في عام ٢٠٠٢م لنيل درجة الدكتوراه، تحت عنوان (نظرية إسلامية في العدل الإلهي: معالجة ابن تيمية للحكمة الإلهية، والفاعلية البشرية، ومشكلات الشر والعدل)[1]. وأبدأ بديفيد توماس David Thomas فأقول إنه قد عمل بلطف على توجيهي ورعايتي خلال العديد من الطرق المسدودة التي مررت بها أثناء بحثي. كذلك قدَّم يحيى ميتشوت نقدًا دقيقًا لنص أطروحة الدكتوراه، وأثار انتباهي إلى بعض الجوانب التي تأثر فيها ابنُ تيمية بابنِ سينا. لقد أكرمني كل من توماس وميتشوت وشاركني الكثير من وقته، ومن ثاقب أسئلته وملاحظاته وتصحيحاته ومقترحاته، مما دفعني إلى إنجاز ما أثق الآن أنه قراءة أدق لنظرية العدل الإلهي ابن تيمية.

كذلك، هناك آخرون كثيرون ممن شاركوني الحديث عن موضوع أطروحتي، وكانت هذه المحادثات من العوامل التحفيزية بالنسبة إليّ، وتعلمت منها الكثير مما هو متعلق بابن تيمية، واستفزّتْني للتفكير على نحو أعمق فيما كنت أعمل عليه، كما جنّبتني الوقوع في بعض الأخطاء، ونبهتني إلى ما كنت أغفل عنه. وفي هذا الصدد أود أن أخص بالشكر كلًّا من معمر إسكندر أوغلو Muammer İskenderoğlu، ومها إلكايسي فريموث Maha Elkaisy-Friemuth، وجوزيبي سكاتولين Giuseppe

(١) العنوان الأصلي بالإنجليزية:
An Islamic Theodicy: Ibn Taymiyya on the Wise Purpose of God, Human Agency, and Problems of Evil and Justice.

Scattolin، وفرانك غريفل Frank Griffel، وديفيد فيشانوف David Vishanoff. وشهاب أحمد Shahab Ahmed، وليفنات هولتسمان Livnat Holtzman، وكاترين بوري Caterina Bori، ومعراج سيد Mairaj Syed، وطارق الجميل Tariq el-Jamil. وديفيد جرافتون David Grafton، وجينو شالينبرغ Gino Schallenbergh، وآرون زيسو Aron Zysow، ولوتشيانو فيردوشيا Luciano Verdoscia، وخالد الرويهب Khaled el-Rouayheb، ومارك سوانسون Mark Swanson، وكريستيان فان نيسبن Christian van Nispen. وقد تكرم مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية التابع للجامعة الأمريكية بيروت، ومديره جون ميلوي John Meloy، بتسهيل الوصول إلى المصادر البحثية اللازمة لإكمال هذا الكتاب. كما قام مايكل شيلي Michael Shelley ومارك شويني Marc Schoeni بقراءة النص كاملًا في مراحل إعداده المختلفة، وطرح كل منهما آراءه القيّمة كقارئ من خارج تخصص علم الكلام والفلسفة الإسلامية. ومن شركة بريل Brill عمل ترودي كامبرفين Trudy Kamperveen على توجيه عملية النشر بعناية واحترافية عالية.

إنه لشرف لي أنْ كنتُ جزءًا من المؤسسات التي دعمتني طوال مدة عملي. ففي مركز دراسة الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية بجامعة برمنغهام؛ بادلني الأساتذة والموظفون وزملائي الدارسون الصداقةَ والحوارات الثرية. وكذلك كانت الحال مع الزملاء والموظفين والطلاب بدار كومبوني للدراسات العربية في القاهرة، والآن بكلية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت، حيث تقبلوا بلطفهم اهتمامي المستمر بابن تيمية وشاركوني في الكثير من المحادثات التشجيعية.

كما أود أن أعبر عن امتناني لوالديَّ وللعديد من أهل البصيرة في كنائس مينونايت Mennonite في الولايات المتحدة وكندا، وأهدي لهم هذا الكتاب؛ لأنهم جعلوا إنجازه ممكنًا بالعديد من الطرق المختلفة. كذلك أدين بفضلٍ كبير لزوجتي وأولادي لتخفيفهم عني خلال عملية الدراسة الشاقة ومنحهم إياي بهجةَ الحياة ودفء الأسرة. وأخيرًا، وليس آخرًا بالطبع، أشكر الله الذي نظر إليَّ بعين محبته ورحمته خلال هذا المشروع. فالحقُّ أن هذه الدراسة لم تكن لتتم دون هذا القدر الكبير من الدعم

واللطف، وأما أَوْجُه القصور فيها فإنني وحدي المسؤول عنها.

وأخيرًا تجدر الإشارة إلى أن أجزاءً من الفصل الثاني، والكثير من الفصل السادس، قد سبق نشره في:

Theological Review of the Near East School of Theology

على التوالي، بعنوان:

وعنوان:

"The Justice of God and the Best of All Possible Worlds: The Theodicy of Ibn Taymiyya," 27.2 (November 2006): 53–75.

وإنني ممتن للمحرر لسماحه بإعادة نشرها هنا مع التنقيحات والإضافات.

مقدمة المؤلف

ابن تيمية ونظرية العدل الإلهي

اشتهر ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، الفقيه المسلم المرموق، بمناهضة نمط الفكر العقلاني، سواء تمثّل في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة عند ابن سينا، أو في التنظير الصوفي عند ابن عربي، أو في علم الكلام عند الأشاعرة والمعتزلة. وقد تمسك ابن تيمية بالقرآن والسنة وأقوال السلف (أي المسلمين الأوائل الأتقياء) على نحو لا مثيل له في صرامته، إلا أن الإشارات المتناثرة في صفحات الدراسات المتخصصة توضح أن إسهامات شيخ الإسلام تتجاوز النقد الحادَّ والنزعة الحَرْفية الصُّلبة. وفي حين أن النقدَ الحادَّ والحَرْفية النصية هي بحقٍّ سماتٌ بارزة في كتابة ابن تيمية، يظهر جليًا أن أهمية هذه السمات لا يمكن إدراكها تمام الإدراك دون الإشارة إلى منهجٍ ورؤية كلامية أوسع في أعماله الفكرية. ومما يثير الدهشة أن ابن تيمية يشارك ابنَ عربي، وكذلك الغزاليَّ في «إحياء علوم الدين»، مواقفَ مماثلةً تجاه معظم المسائل الكبرى في عقيدة التوحيد، فيما يتعلق بنظرية العدل الإلهي.

ويشير مصطلح «الثيوديسيا Theodicy» -أي نظرية العدل الإلهي- في فلسفة الدين الغربية الحديثة إلى محاولة تفسير سبب خَلْقِ الإلهِ الخيِّرِ العادل القدير عالمًا ناقصًا. وليس هذا المصطلح أصيلًا في التقليد الإسلامي. وهناك تيار رئيس في أهل السنة -أصحاب مفهوم الاختيارية في المذهب الأشعري- يرفضُ مشكلة العدل الإلهي

لكونها بلا معنى؛ فإرادة الإله الحرة وغناه عن العالم وقدرته المطلقة، كل هذا يمنع التساؤل عن السبب في أنْ يفعل الله هذا أو ذاك، فالله لا يحدُّه منطق ولا ضرورة، وأفعاله لا تستلزم تفكيرًا طويلًا أو دافعًا عقليًا أو سببًا خارجيًا، وهكذا فإن خَلْقَ الله الظلمَ والكفرَ والشرورَ الأخرى لا يفسره شيء إلا أنه أراد ذلك.

ورغم ذلك فإن نظرية العدل الإلهي وتقسيمها إلى نوعين رئيسين -مفهوم أفضل العوالم الممكنة ويعرف أيضًا بالنزعة التفاؤلية، ومفهوم حرية الإرادة- قد أثبتت فائدتها باعتبارها موجزًا تحليليًا لمعرفة التوجهات الكلامية الأخرى في التقليد الإسلامي[١]. ويعد علم الكلام عند المعتزلة مثالًا إسلاميًّا رئيسًا لتبرير العدل الإلهي بحرية الإرادة، وفي حين يتفق المعتزلة مع الأشاعرة في القول بغنى الله عن العالم، نجدهم يُعَرِّفون الحكمة في الخلق الإلهي بأنها العمل لتحصيل الثواب في إطار النظام العقابي المتعلق بالواجبات التي فرضها الله، ويوضِّحون أن الله يخلق البشر لا لحاجة له وإنما لمنفعتهم. وفي إطار هذا النظام يفعل الله ما هو أصلح لجميع المخلوقات في شؤون الدين، بل وفي شؤون الدنيا أيضًا كما يذهب بعض المعتزلة. فالبشر من جانبهم لهم إرادة حرة ويخلقون أفعالهم من خير وشر بمعزل عن التحكم الإلهي، وبالتالي فإن الله عادل في ثوابه وعقابه، إذ لو كان هو وحده مَنْ خلق أفعال البشر جميعها لكان من غير العدل أن يعاقب على الكفر والعصيان وهما من هذه الأفعال.

ويظهر مفهوم التفاؤل، أو أفضل العوالم الممكنة، في أكثر من فرع من فروع التقليد الإسلامي. ويعد علم الكلام عند الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ/٩٤٤م) مثالًا مبكرًا على ذلك؛ إذ يرى أن الشر يلعب دورًا خاصًّا في إثبات وجود الله، فقد خلق الله جميع الأشياء بما فيه الشر وفقًا لحكمته، والشر بحكم مقابلته للخير يُظهر إمكان حدوث الخلق وحاجته إلى الخالق، وبالتالي فهو من أدوات الحكمة الإلهية التي تؤدي بالبشر إلى معرفة الله[٢].

---

(١) أدين بالفضل في هذه التفرقة المفاهيمية إلى مارلين ماكورد آدامز:

Marilyn McCord Adams, Horrendous Evils and the Goodness of God (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), 179, (ومواضع أخرى).

(2) J. Meric Pessagno, "The uses of Evil in Maturidian Thought," *Studia Islamica* 60 (1984): 59–82.

وبينما كان الماتريدي إمام مذهب كلامي رئيسٍ يحمل اسمه؛ أي المذهب الماتريدي؛ فإن ابن سينا يقدم (ت: ٤٢٨هـ/١٠٣٧م) من خلال قوله بالعناية المصادرَ المفاهيمية الأساسية من أجل تطوير نزعة تفاؤلية في الفروع الأخرى الرئيسة في التقليد الإسلامي. وبالنسبة إلى ابن سينا فإن العناية تعني أن الأول (أي الله) هو مصدر أفضل نظام ممكن: الأول هو «علةٌ لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان»(١). وبالمثل فإن معرفة الأول تستلزم بالضرورة أن كل الأشياء موجودة «على أحسن النظام»(٢)، فالشر في رؤية ابن سينا لا وجود له على الحقيقة، وإنما هو عدم الكون أو الوجود، وهو نتيجة ضرورية عن، ووسيلة ضرورية إلى، الخير الأعظم الذي أرادته العناية الإلهية بالخلق(٣).

وتنتشر هذه النزعة التفاؤلية على نطاق واسع بين الصوفية؛ فالصوفية لا يفكرون دائمًا فيما إذا كان هذا العالم على أفضل ما يمكن، وإنما عادة ما يؤكِّدون أن الله يخلق الشرَّ كأداة للتأديب على الطريق الروحي. وقد لخصت آن ماري شيمل Annemarie Schimmel هذه الرؤية كما يلي: «الصوفي يدرك أن غضب الله في باطنه رحمة، وأن الألم والعقاب الذي يُنزِله بأحبابه هو أمرٌ ضروري لنموهم الروحي؛ تمامًا كما أن الدواء المر ضروري لشفاء المريض»(٤). وتحت ستار أكثر تفلسفًا للصوفية، وبالاعتماد على

(١) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (٢)، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرون (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ٤١٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (طبعة سليمان دنيا، ٣ أجزاء، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٦-١٣٦٧هـ/١٩٤٧-٤٨م)، ٣/٢٠٦. ويوضح ابن سينا الترتيب الاعتنائي الجيد للسماوات والأرض في: المبدأ والمعاد، تحقيق: عبد الله نوراني (طهران: معهد الدراسات الإسلامية، جامعة McGill- جامعة طهران، ١٩٨٤م)، ٨٨-٩٠.

(٣) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (٢)، ٤١٤-٤٢٢. وتقدم منى محمد أبو زيد مراجعةً موسعة لفكر ابن سينا حول الشر في: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية: دراسة مقارنة في فكر ابن سينا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ/١٩٩١م). انظر أيضًا:

Shams C. Inati, *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy* (Binghamton, NY: Global Publications, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 2000); Jean R. Michot, La destinée de l'homme selon Avicenne (Louvain: Peeters, 1986), 61–66; and Marwan Rashed, "Th éodicée et approximation: Avicenne," Arabic Sciences and Philosophy 10 (2000): 223–257.

(4) Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill, NC: Th e University of =

مصادر ابن سينا المفاهيمية؛ أثار الغزالي (ت: ٥٠٥هـ/١١١١م) جدلًا امتد لثمانية قرون بقوله: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، كما أدخل ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) النزعة التفاؤلية بشكل كامل في كتاباته الصوفية المؤثرة والمذهلة[١].

كذلك يصنِّف ابن تيمية في أصحاب النزعة التفاؤلية من علماء المسلمين، بالإضافة إلى أنبغ تلاميذه ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ/١٣٥٠م)، وهو ما لم يكد يُذكر في الأعمال الأساسية التي تتناول الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام مما كُتب باللغات الغربية[٢]. ومع ذلك فملاحظة النزعة التفاؤلية لدى ابن تيمية ليست ملاحظة جديدة، حيث بدأ جوزيف بيل Joseph Bell مشروعا كبيرًا لدراسة عدة جوانب من نظرية العدل الإلهي عند الشيخ، وذلك من خلال كتابه (نظرية العشق في الإسلام الحنبلي المتأخر (Love Theory in Later Hanbalite Islam) الذي ألفه في عام ١٩٧٩م، وهو ما

=

North Carolina Press, 1975), 198.

ويقدم لويس ماسينيون Louis Massignon دليلًا على الدور الفعَّال للمعاناة في الصوفية من ترجمة هربرت ماسون Herbert Mason لـ (مأساة الحلاج):

The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam, trans. Herbert Mason (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), 3:111–121.

(١) حول الغزالي والجدل المتكرر، انظر:

Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*: *The Dispute over al-Ghazālī's "Best of all Possible Worlds"* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

وقد أُجري مسح لهذا العمل في نهاية الفصل السادس. وللتذكير بأن رؤى الغزالي الكلامية لا تنسجم في موقف متسق، انظر:

Norman Calder's review of Ormsby's book in *Bulletin of the School* of *Oriental and Afr* ican Studies 49 (1986): 211–2.

وبالنسبة إلى ابن عربي انظر: Ormsby, *Theodicy*, ١٠٣-٧، وعلى نحو أشمل انظر:

William C. Chittick, Th e Sufi Path of Knowledge: Ibn al 'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), especially 289–301.

(٢) الإشارة الوحيدة إلى نزعة ابن تيمية التفاؤلية وجدتها في الأعمال التمهيدية عند فضل الرحمن Fazlur Rahman:

Fazlur Rahman, *Islam*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 113–4,

وفيه يكتب على نحو مقبول، رغم عدم دقته فيما يخص الماتريدية، أن «ابن تيمية يعيد القول بقَصْدِيَّة الفعل الإلهي إلى مجال العقيدة الإسلامي، وهو القول الذي أنكرَتْه بحزمٍ الأشاعرةُ والماتريدية والظاهرية؛ لأنه يمس القدرة التامة لإرادة الله وعدم مماثلته لخلقه». وللأسف فإن فضل الرحمن لا يناقش المزيد من دلالات هذا الكلام في رؤية ابن تيمية في الإلهيات.

سأستعرضه في الفصل الثاني من هذا الكتاب(١)، وقبل ذلك بأربعين عامًا قدم هنري لاوست Henri Laoust وصفًا موجَزًا لنظرية الشيخ في العدل الإلهي، وذلك من خلال عمله (Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ta *ḳī*-d-Dīn A*ḥ*mad b. Taimīya) والذي لم يُبارَ إلى الآن. وقد جاء وصفه كما يلي:

«الله عنايةٌ بذاته، وليس للشر وجودٌ حقيقي في هذا العالم، فكل ما يريده الله لا يتفق إلا مع عدلٍ سيادي وخير مطلق، لكنَّ هذا التصور لا بد أن يكون من المنظور الكلي لا من المعرفة الجزئية الناقصة التي تعرفها المخلوقات عن الحقيقة... وقد أضفت نظرية ابن تيمية في العدل الإلهي نزعة تفاؤلية بمزاجٍ أفلاطوني على عقائد أهل السنة، ثم تجلّت هذه النزعة بشكل أقوى وتطورت أدبيًا في أعمال ابن قيم الجوزية»(٢).

لكن لسوء الحظ لم يُضِفْ لاوست إلا القليل بشأن نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية، ولم يُعترف بأهميتها فظلت دفينة مؤلف لاوست الموسوعي. وتسعى هذه الدراسة إلى تصحيح هذا الأمر من خلال الربط بين أفكار ابن تيمية حول مختلف المشكلات التي تدخل في نظرية العدل الإلهي، بالإضافة إلى شرح كتاباته في هذا المبحث وتحليلها وكذلك ترجمتها في بعض الأحيان، كما أنني أدرس السياق الفكري للشيخ لإلقاء الضوء على موقع رؤيته في العدل الإلهي داخل التقليد الإسلامي الأوسع، ولكي أتتبع منطلقاته الفكرية. ولا يزال هناك الأكثر مما يُنتظر إتمامه في هذا الصدد، لكن العمل التأطيري الذي أُنجز هنا يكفي لإظهار أن ابن تيمية قد صاغ نظريةً في العدل الإلهي تتبنى القول بأفضل العوالم الممكنة، مناهضًا بذلك مذهبَي الأشاعرة والمعتزلة التقليديَّيْن، ولاحقًا بركب ابن سينا وابن عربي والغزالي بغض النظر عن خلافاته معهم على أصعدة أخرى. كذلك نلفت الانتباه إلى المنهج الكلامي الذي يتبعه ابن تيمية في مسألة العدل الإلهي، وسوف نذكر المزيد حول هذا في آخر المقدمة.

---

(1) Joseph Normant Bell, Love Theory in Later Ḥanbalite Islam (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), 46–91.

(2) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques* de *Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya canoniste Ḥanbalite ne a Ḥarrān en 661/1262, mort a Damas en 728/1328* (Cairo: Imprimerie de l'institut francais d'archeologie orientale, 1939), 169, cf. 515.

لقد أصبح من الواضح في مسار هذه الدراسة أن تحليل «لاوست» المختصر حول مكانة ابن تيمية في التقليد الإسلامي، والذي أوردنا نصَّه أعلاه، يتطلب شرحا وتعديلًا. وحول مصدر إلهام ابن تيمية في نظريته في العدل الإلهي، فإن ابن سينا أقرب من أفلاطون، رغم أن أفلاطون يقبع هناك في الخلفية دون شك. أضف إلى ذلك أنه طالما أن الماتريدي والغزالي أقدم، فإن ابن تيمية لا يمثل بداية النزعة التفاؤلية في مبحث الإلهيات عند أهل السنة. وربما مع ذلك نقول إن نظريته في العدل الإلهي أصيلةٌ في وجهٍ آخر من وجوهها؛ إذ يجمع بين القول بأفضل العوالم الممكنة وبين رؤية ديناميكية للذات الإلهية؛ فالله عند ابن تيمية فعَّال وخلَّاق منذ الأزل وإلى الأبد. وفي هذا مخالفة حادة لتصور الإله الذي هو خارج الزمان والحركة إلى أقصى حد. وهو ما يتصوره ابن سينا وخلفاؤه وكذلك المتكلمون. وقد وصفتُ تفاؤلية ابن تيمية بـ «الدائمة perpetual» لما تتبنَّاه من تصور فريد للإله باعتباره دائم الفاعلية بالمعنى الزماني، وهو ما سيتضح بسهولة في الفصل الثاني من الكتاب.

ولم تُحرَم نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية من اهتمام الأجيال اللاحقة عليه من المسلمين؛ إذ يرى لاوست -وهو محق- أن ابن قيم الجوزية يقدم نزعة تفاؤلية أكثر تطورًا بالكلية مما قدم ابن تيمية نفسه، وذلك رغم أن نظرية التلميذ، وفضل أستاذه فيها، لا تزال بعد تتطلب دراسة أكثر عناية[1]. وربما بشكل أكبر يعرف ابن تيمية اليوم باعتباره

---

(١) من المصادر الرئيسة لنظرية العدل الإلهي عند ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: السيد محمد السيد وسعيد محمود (القاهرة: دار الحديث: ١٤١٤هـ/١٩٩٤م). وإرميلي بيرهو في كتابها:

Irmeli Perho, "Man Chooses his Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's view on predestination," Islam and Christian-Muslim Relations 12 (2001): 61 70,

تقدم مفتاحًا للأفكار الأساسية الموجودة في الجزء الأول من هذا العمل، لكن مدى مقاله لا يمتد إلى مشكلتي الحكمة والغائية في الإرادة الإلهية اللتين عولِجَتا بعد ذلك في الكتاب. ومن بين الفصول الثلاثين لـ(شفاء العليل) يترجم آي. دي فليجر A. de Vlieger في كتابه:

Kitâb al qadr: Matériaux pour servir a l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane (Leiden: E.J. Brill, 1903), 116–169,

أجزاء من الفصول ٧ و١٢ و١٧ التي تتناول القدر الإلهي بشكل أساسي. وهناك آخرون قد اهتموا بابن قيم الجوزية مثل: =

من مصادر الإلهام الكبرى للنهضة الإسلامية المعاصرة، ومن المعروف الشائع بين تلاميذ الإسلام الحديث modern Islam أن كتابات الشيخ تمثل مرجعية مهمة بالنسبة إلى الحركة الوهابية التي شهدتها الجزيرة العربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الميلاد، وبالنسبة إلى الإصلاحيين الحداثيين من أمثال رشيد رضا (ت: ١٩٣٥م)[1]. ويُعتقدُ أن الاهتمام الإسلامي الحديث بابن تيمية هو في الغالب اجتماعي وسياسي، لكن هناك أدلة غير معتمدة على أن هذا الاهتمام يمتد إلى مجال علم الكلام. والتأثير المباشر لتفاؤلية ابن تيمية يظهر في مواضع متنوعة مثل أعمال الحداثي الباكستاني البارز فضل الرحمن Fazlur Rahman (ت: ١٩٨٨م)، وهناك جزء تفصيلي عن الخير والشر نشر في مصر بواسطة محمد السيد الجليند[2]. وربما يجدر القول بأن كتابات ابن

Bell, Love Theory, 92–181; and Moshe Perlmann, "Ibn Qayyim and the Devil," in Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, vol. 2 (Rome: Istituto per l'oriente, 1956), 330–7.

حول تأثير ابن تيمية منذ وفاته وحتى ظهور حركات الإصلاح في مصر بدايات القرن العشرين، انظر:
Laoust, "L'influence d'Ibn-Taymiyya," in *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 15–33.
يحظى ابن تيمية اليوم -بشكل واسع- باعتباره أحد أهم الملهمين للنضال الإسلامي المعاصر، إذ يستشهد به المناضلون باعتباره رئيسة لهم. لكن القبول بهذا الربط دون نقد، كما يفعل «ناتانا جي ديلونج باس» في كتابه:
J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2004), 247ff .,
من قبيل عفا عليه الزمن ويصور ابن تيمية بوصفه رمزًا للنضال أكبر مما كان بالفعل. ولمعالجة antidotes لهذه المشكلة، انظر:
Emmanuel Sivan, "Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution: Medieval Theology & Modern Politics," Encounter 60.5 (May 1983): 41–50; Johannes J.G. Jansen, "Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism," *Quaderni di Studi Arabi* 5–6 (1987–8): 391–6; Paul L. Heck, "Jihad Revisited," *Journal of Religious Ethics* 32 (2004): 95–128; and Yahya Michot, trans., *Ibn Taymiyya: Mardin: hégire, fuite du péché et «demeure de l'Islam» (Beirut: Dar Al-Bouraq,* 1425/2004).

حول فضل الرحمن انظر هامش (٨) أعلاه، وكتابه:
*Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism (Ox*ford: Oneworld Publications, 2000), 148–156.

[2] انظر أيضًا: محمد السيد الجليند في **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: أصولها النظرية، وجوانبها التطبيقية، دراسة علمية لمسؤولية الإنسان في الإسلام**، ط. ٢ (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٨١م)، حيث يقدم دراسة في =

تيمية وكذلك ابن القيم تغذي حركة واسعة من النزعة التفاؤلية في الخطاب الإسلامي الحديث. لكن التحقق من صواب هذا الافتراض يتجاوز مدى بحث هذا الكتاب، لا سيما وأنه افتراض يستحق بحثًا كبيرًا خاصا به. ومن الأهداف الهامة لهذه الدراسة تقديم أساس أقوى مما هو متوفر لهذا النوع من البحث.

= النصوص الكلامية لدى الأشاعرة والمعتزلة في الخير والشر، مقوِّمًا كليهما بمساعدة كم هائل من الإشارات المرجعية والاقتباسات من كل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية (انظر مثلا: ١٠٨-١٤٤، ١٣٤، ١٧٧-١٨١، ٢٠٥-٢١٣، ١٣٤-٢٤٢، ٢٦١-٢٦٢، ٢٧٨-٢٧٩، ٢٩٨-٣٠٣، بالإضافة إلى ٣٢٠-٣٢١). وفي كتابه عالم الجن والشياطين، (القاهرة: بيت الحكمة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ١٥٥-١٦٧، اقتبس عمر سليمان الأشقر مباشرة من كتاب (شفاء العليل) لابن قيم الجوزية؛ كي يفسر حكمة الله من خلق الشيطان. وقد ترجم كتاب الأشقر: جمال الدين محمد زرابوزو، تحت عنوان:

The World of the Jinn and Devils.(Boulder, CO: Al-Basheer, 1998).

ويلاحظ لاوست في كتابه (*Essai*, ٥١٥-٦) أن العالم النجدي الحديث سليمان بن سحمان (ت: ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) قد تبنى تفاؤلية ابن تيمية، في حين أن ابن عبد الوهاب يميل بشكل أكبر إلى الأشعرية. وحول تأثير مفهوم ابن تيمية عن القدر في محمد رشيد رضا، انظر:

Christian van Nispen Tot Sevenaer, *Activite Humaine et Agir de Dieu: Le Concept* de *'Sunan de Dieu' dans le commentaire coranique du Manar* (Beyouth: Dar el-Machreq, 1996), 264–5, 483–4.

كتابات ابن تيمية في العدل الإلهي

أنتج ابن تيمية العديد من المؤلفات -حادة النقد غالبًا- في مجموعة واسعة من [illegible] سعيا إلى تخليص الإسلام من مختلف البدع التي يرى أنه يعاني منها، وإلى [illegible] مصادر الدين الخالص المتمثلة في القرآن والسنة وأقوال السلف[1]. وقد اكتمل

---

(1) ينسب إلى ابن قيم الجوزية مخطوط يحوي قائمة موسعة بأعمال ابن تيمية، وقد طبعت تحت عنوان أسماء مؤلفات ابن تيمية، تحرير: صلاح الدين المنجد (دمشق: مطبعة المجمع العلمي العربي، ١٩٥٣م). كذلك استعان كل [illegible] محمد عزير شمس وعلي بن محمد عمران بمخطوط إضافي آخر، فأعادوا طبع الكتاب تحت عنوان الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) خلال سبعة قرون، وقد قدم له بكر بن عبد الله أبو زيد (مكة: دار عالم الفوائد، [illegible] هـ ١٩٩٩-٢٠٠٠م)، ٢٢٠-٢٤٩. هذا ويتجاهل كل من شمس وعمران في الجامع، ٨-١٣، مرجعية ابن قيم [illegible] ينسبونها إلى أحد أتباع ابن تيمية المقربين، وهو ابن رُشَيِّق (ت: ٧٤٩هـ/١٣٤٨-١٣٤٩م)، وقد استندا في [illegible] حجتين: الأولى هي أن محمد بن أحمد بن عبد الهادي (ت: ٧٤٤هـ/١٣٤٣م)، وهو المؤرخ البارز لابن [illegible] في كتابه العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ٢٦-[illegible] صفحة من مقدمة هذه القائمة، ونسبها إلى ابن رُشَيِّق، وأرجع إليه الفضل في وضع قائمة بمؤلفات الشيخ. [illegible] بن عبد الهادي في [العقود الدرية، ٢٧-٦٧] قائمةً بمؤلفات الشيخ، وكان لها غرضها الخاص كما لم [illegible] المنسوبة إلى ابن رُشَيِّق)؛ وأما الحجة الثانية فتقول إنه رغم أن ابن قيم الجوزية وابن رُشَيِّق قد تشاركا [illegible] هي أبو عبد الله، إلا أن الإشارات إلى أبي عبد الله الذي يصنف أعمال ابن تيمية قد وُجدت في رواية [illegible] (وهو أورده شمس وعمران في الجامع، ٩٧-١٠٤)، وهذا يتفق مع ما هو معروف عن ابن رُشَيِّق أكثر [illegible] مع معلوماتنا عن ابن قيم الجوزية. وهاتان الحجتان ترجِّحان بقوة، وربما ليس بشكل قاطع، نسبة هذه القائمة [illegible]. هذا وتظهر قوائم أخرى -معتبرة- بمؤلفات ابن تيمية في بعض كتب الرجال؛ عند صلاح الدين خليل بن [illegible] (ت: ٧٦٤هـ/١٣٦٢م)، كتاب الوافي بالوَفَيات، تحقيق: إحسان عباس (Wiesbaden: Franz Steiner, [illegible] ٢٣-٣٠؛ ومحمد بن شاكر الكتبي (ت: ٧٦٤هـ/١٣٦٢م)، فوات الوَفَيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان [illegible] (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م)، ١/٧٥-٨٠؛ وكذلك ابن رجب (ت: ٧٩٥هـ/١٣٩٣م)، كتاب الذيل على طبقات [illegible] (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م)، ٢/ ٤٠٣-٤٠٤. وفيه يقول ابن رجب إنه يستحيل ذكر [illegible] كتب ابن تيمية.

إنتاج ابن تيمية كعالم وتشكل خلال عمله كأبرز النشطاء الدينيين في سلطنة المماليك البحرية بمصر والشام، حيث دعا إلى الجهاد ضد هجمات المُغول التي أتت من الشرق لتهدد حكم المماليك في الشام، كما نشط في معارضة الممارسات الدينية الصوفية والشعبية -وربما هو نفسه كان صوفيًّا- التي رأى أنها تخالف الشرع (المقدس). وقد رفض الشيخُ التوفيقَ فيما يتعلق بمذهبه المزعوم في تجسيم الصفات الإلهية، مما أدَّى به إلى محاكمة عامة فسجن بمصر سبع سنوات (٧٠٥-٧١٢هـ/١٣٠٦-١٣١٣م). ثم قضى آخر سنتين من عمره (٧٢٦-٧٢٨هـ/١٣٢٦-١٣٢٨م) سجين قلعة دمشق لمهاجمته زيارة الأضرحة وتقديس الأولياء[1].

---

(١) يجمع شمس وعمران في (الجامع) السير الذاتية التي كتبت لابن تيمية في ما قبل العصر الحديث، بما في ذلك تلك المذكورة في الهامش السابق. وهناك سيرة منفصلة لشمس الدين الذهبي (ت: ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧-١٣٤٨م) موجودة في:

Caterina Bori, "A new source for the biography of Ibn Taymiyya," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67.3 (2004): 321–348,

ويتضمن هذا العمل هذه السيرة باللغة العربية وترجمةً إنجليزية لها. وللاطلاع على تحليل للسير الذاتية العربية والتقارير التاريخية المتعلقة بابن تيمية، انظر:

Donald P. Little, "The Historical and Historiographical Signifi cance of the Detention of Ibn Taymiyya, *International Journal* of Middle East Studies 4 (1973): 311–327; and *An Introduction to Mamlūk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāsir Mu!hammad ibn Qalā'ūn*, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970).

وهناك نقاشات حديثة حول حياة ابن تيمية، تتضمن:

Caterina Bori, *Ibn Taymiyya: una vita esemplare Analisi delle fonti* classiche *della sua biografi a*, Supplemento N. 1., *Rivista Degli Studi Orientali*, Vol. 76 (Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafi ci Internazionali, 2003);

بالإضافة إلى أعمال مختلفة لهنري لاوست، مثل:

Essai, 7–150; "La biographie d'Ibn Taimīya d'apres Ibn Katīr," *Bulletin d'etudes orientales* 9 (1942–3): 115–16 "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658–784/1260 1382)," *Revue des etudes islamiques* 28 (1960): 1–71; and "Ibn Taymiyya," *Th e Encyclopedia of Islam,* New edition [hereaft er EI2] (Leiden: E.J. Brill, 1954–2004), 3:951–5. Hasan Qasim Murad,"Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of his Mi!han," *Islamic Studies* 18 (1979): 1–32,

الذي يسلِّط الضوء على المحاكمات المختلفة التي مر بها الشيخ.

وهناك بعض الصعوبات التي تواجه البحث في كتابات ابن تيمية في العدل الإلهي؛ فهو غالبًا ما يفترض في القارئ معرفة أساسية بالأثر الديني الإسلامي. ومقارنة بالأسلوب الجدلي الخالص لتلميذه ابن قيم الجوزية، يلحظ إيرميلي بيرهو Irmeli Perho بفطنة أن «ابن تيمية قد كتب نثرًا ركيكًا للغاية، وعبَّر عن آرائه العَقَدية بأقل قدر من التفصيل»[1]، ولذلك ليس دائمًا ما يتضح قصد الشيخ من قوله. ولا يخصص ابن تيمية عملًا منفردًا لنظرية العدل الإلهي، وإنما يتناول مشكلات متعلقة بهذه النظرية في سياق فتاوى وشروح وردود -متباينة في الطول والاكتمال- تعالج هذه القضايا من زوايا

= ...حول محاكماته بتهمة التجسيم/التشبيه، انظر على وجه الخصوص:

Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus" *Journal* of Semitic Studies 39 (Spring 1994): 41–85. George Makdisi locates Ibn Taymiyya's *silsila* in "Ibn Taimīya: A Sufi of the Qādirīya Order," *American* Journal of Arabic Studies 1 (1973): 118–129 and of related interest is George Makdisi, "Th e Hanbali School and Sufi sm," *Boletín de la Asociacion Espanola de Orientalistas* 15 (1979): 115–126, reprint as Part V in George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire, UK: Variorum, 1991).

...مادة أساسية لسيرة ابن تيمية الذاتية موجودة في مقدمة يحيى ميتشوت:

Jean R. Michot, *Ibn Taymiyya: Lettre a un roi croise (Al-Risalat al-Qubrusiyya)* (Louvain-la-Neuve: Bruylant Academia, 1995); and in Abdul Hakim I. al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Confl ict or Conciliation* (London: Routledge, 2006), 13–30.

...يبحث دونالد بي لتيل Donald P. Little إمكانية تحليل المنظور النفساني لابن تيمية في:

"Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?" *Studia Islamica* 41 (1975): 93–111;

...يسعى يحيى ميتشوت إلى تفسير امتناع ابن تيمية عن الزواج طيلة حياته في:

"Un célibataire endurci et sa maman: Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes," *Acta Orientalia* Belgica 15 (2001): 165–190.

... تورد كترينا بوري Caterina Bori بفهم قيم عميق لعلاقات الشيخ بمعاصريه من أقرانه وأتباعه. وتورد ... أقوالًا لمعاصري ابن تيمية تثبت بعضَ جوانب من تعريفي لمنهج الشيخ في الإلهيات، وهو ما أشرحه ... في الفصل الأول. وإنني ممتنٌّ لكاتبة المقال أنْ شاركَتْني إياه قبل نشره.

(1) ... بيرهو Perho في كتابه:

Perho, "Man Chooses his Destiny," 63. A.S. Tritton in *Muslim Theology* (London, 1947), 203,

... يتحدث عن أسلوب ابن تيمية على نحو أقل تعاطفًا sympathetically، مصرحًا بقوله: «إنه لم يكن مفكرًا ...

مختلفة. وقد تجولتُ بشكل واسع في مؤلفات الشيخ على ضوء هذه الطبيعة الفقيرة والعشوائية لتأملاته في العدل الإلهي، وذلك بحثًا عن نصوص قابلة للاستعمال في تقديم صورة مكتملة ومعقولة لرؤيته حول هذا الموضوع.

ولتيسير المزيد من النقاشات والمراجع، فإن ما تبقى من هذا القسم يصف النصوص الرئيسة التي أنتجها ابن تيمية فيما يتعلق بالعدل الإلهي، والتي حددناها من أجل هذه الدراسة، وقد ذكرنا تواريخ هذه النصوص كلما أمكن. وبخلاف ما نذكره هنا يوجد العديد من الكتابات والفقرات القصيرة في إطار أعمال أوسع، سيتم تقديمها بإيجاز وتوظيفها في الفصول الأخيرة، أو إيرادها فقط في هوامش المتن. هذا ويتعرض القسم التالي من هذه المقدمة إلى القضايا المنهجية في إعادة بناء نظرية الشيخ في العدل الإلهي، انطلاقًا من هذه النصوص المعتبرة[١].

وقد حُدِّدت النصوص المتعلقة بهذه الدراسة في ثلاثة طرق[٢]، حيث استُخدمت

---

(١) يواجه شهاب أحمد Shahab Ahmed مجموعة مماثلة من المشكلات المنهجية عند دراسة التصريحات المتفرقة لابن تيمية فيما يتعلق بالآيات الشيطانية (Satanic verses)، انظر:

"Ibn Taymiyyah and the Satanic verses," *Studia Islamica* 87 (1998): 67–124

(وبخاصة التعليقات الموجودة في ص. ٧٤). ومن خلال عمله الذي يجمع بين الترجمة والعرض والتحليل، يقدم «شهاب أحمد» نموذجًا لكيفية التغلب على هذه الصعوبات المنهجية من أجل تسهيل فهم رؤى ابن تيمية.

(٢) تذكر هذه الدراسة أعمال الشيخ بعناوين مختصرة (مثل: الإرادة، والنبوات، والدرء)، وتذكر العناوين كاملة في البيليوجرافيا تحت عنوان «كتابات ابن تيمية»، وكذلك عناوين الجوامع (مثل: مجموع الفتاوى، ومجموعة الرسائل والمسائل، ومجموعة الرسائل الكبرى). وأما النصوص شديدة القصر فلم تتخذ عناوين مختصرة، وقد ذكرت فقط بمواضعها في الجوامع الخاصة بها. وإنني لم أحاول القيام بالمهمة الهائلة التي تنتظر مجال دراسات ابن تيمية: مهمة نقد النصوص، ولكنني حاولت استخدام أفضل الطبعات المتاحة لي. وإنني أستعمل الجامع الأقدم والأوسع قبولًا المعنون بـ «مجموع الفتاوى» (عدة ناشرين) في ٣٧ جزءًا، في مقابل الجامع الأحدث -لا الأفضل- المعنون بـ«مجموعة الفتاوى» في ٢٠ جزءًا. ويتطابق كلا الجامعين في المحتوى، لكن ترقيم الصفحات مختلف. وهناك الكثير من جوامع أعمال ابن تيمية ومن طبعاتها المعادة، لكن أي منها في الغالب هو مجرد إعادة تقديم لأجزاء متنوعة من مجموع الفتاوى، لذلك سعيت ما وسعني إلى استعمال مجموع الفتاوى كأساس موحد للاستشهاد المرجعي. هذا ويوجد العديد من أعمال ابن تيمية -وبخاصة أكبرها- مما لا يحويه مجموع الفتاوى. ونخص بالذكر هنا كتاب (المنهاج)؛ الطبعة الأساسية المنقحة من كتاب (منهاج السنة النبوية)، وإلى الآن يقل انتشار هذا العمل في المكتبات والأسواق، في حين أن الأبحاث السابقة جميعها تقريبًا قد استخدم طبعة بولاق القديمة (نختصرها بـ «منهاج ب»). لذلك فالإشارة إلى الجزء والصفحة في (المنهاج) يتبعها علامة (=) ثم الإشارة إلى الجزء والصفحة في طبعة بولاق القديمة (المنهاج ب)؛ لتسهيل الرجوع إلى كلا الطبعتين. ومن المؤسف أنني لم أتمكن من الوصول إلى ما أخبرني

ولا النصوص الرئيسية التي تقبع في الأدبيات الثانوية، والتي تتصل بنظرية العدل الإلهي وما يتعلق بها من قضايا، ومن أبرزها (المنهاج) و(الإرادة) و(أبو ذر)، وسنتحدث عن هذه الأعمال فيما يأتي. ثم دُرس ثانيًا أشمل جامع مطبوع لكتابات الشيخ، وهو (مجموع الفتاوى) الذي يتألف من سبعة وثلاثين مجلدًا، والذي يحمل في طياته العديد من النصوص والفقرات التي لم تُستخدم في أبحاث سابقة، وبخاصة المجلد الثامن المكرَّس للكلام في القدر الإلهي، وكذلك الفهرس التكميلي الخاص بالقدر الذي يتضمنه المجلد السادس والثلاثين[1]. وتتضمن هذه الأعمال رسائل (التدمرية) و(الكسب) و(الجبر) و(الحسنة) و(الفاتحة) كما يُذكر فيما يأتي. وأما ثالثًا فقد وجدنا بعضًا من النقاط التي تشغلنا بفضل الرجوع إلى فهارس العديد من الكتب والجوامع التي لم يتضمنها (مجموع الفتاوى)، وتدخل رسالة (العادل) التي سيأتي ذكرها في هذه الطريق الثالثة. هذا ولم يُبحث في المخطوطات إذ من الظاهر أن معظم كتابات ابن تيمية الكبيرة قد نُشرت[2]، ورغم ذلك يبدو أن له أعمالًا قد فُقدت والتي ربما

= ... Aron Zysow؛ سلسلة واعدة من طبعات منقحة لكتابات ابن تيمية: آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما ... من أعمال (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٢-هـ/٢٠٠٢-م)، والتي بلغت الاثني عشر جزءًا حتى كتابة ... [illegible].

(1) يوجد الفهرس الخاص بالقدر في مجموع الفتاوى، ٣٦/ ١٤٢-١٥٣.

(2) ... تصنيف كارل بروكيلمان من التصنيفات الهامة لأعمال ابن تيمية الموجودة، انظر:
Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* طبعة منقحة (Leiden: E.J. Br[illegible]
2:125–7, مع ملحق (Leiden: E.J. Brill, 1938), 2:119–126.
... ترجمة عربية لطبعة بروكيلمان المنقحة مع الملحق في تاريخ الأدب العربي. ترجمة: محمود فهمي حجازي ... الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م)، ٦/٤٠٢-٤٢٠. كذلك يورد قمر الدين خان تصنيف مع الكثير ... انظر:
Qamaruddin Khan, *The Political Thought of* Ibn *Taymiyya* (India: Adam, 1988), 186–[illegible]
... بروكيلمان وخان مصدرين أوليين، وكذلك الإشارات المتضمَّنة في الأعمال الثانوية الأخرى؛ مثل: لاوست (Laoust, "Ibn Taymiyya" [illegible])، يظهر أن معظم أعمال ابن تيمية الموجودة قد طُبعت. كذلك فإن العديد ... المطبوعة قد جمعت في قرص مضغوط CD ROM أُنتج في الأردن: مؤلفات الشيخ وتلميذه ابن ... قرص مضغوط، إصدار ١,٠ (عمّان: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). ويقدم هذا ... المضغوط إشارات لما هو متضمن في النسخة المطبوعة، واستخدامه محدود باستثناء ذلك؛ لأنه لا يتضمن ... الأدوات البحثية للمصادر. وهناك عدد من الرسائل موجود بالفعل في هذا القرص في أكثر من موضع، ... للإحالة المرجعية كي يظهر ذلك بسهولة.

تدخل في دائرة اهتمام هذه الدراسة، لا سيما شروح ابن تيمية على المحصل والأربعين للمتكلم الأشعري فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)(١). وبعيدًا عن هذه النصوص المفقودة فإن مجمل النصوص المذكورة هنا تشكِّل نموذجًا تمثيليًا واسعًا وكافيًا كأساس للبحث في نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية.

وفي كتاب (المنهاج)، في كثير من مواضع الجزئين الأول والثالث من الطبعة المنقَّحة للمجلد التاسع؛ يعالج ابن تيمية مشكلات متعلقة بالعدل الإلهي. ويعد كتاب (المنهاج) لابن تيمية تفنيدًا لكتاب (منهاج الكرامة) الذي هو نصٌّ جدلي مناهض للسنة كتبه العلامة ابن المُطَهَّر الحِلِّي (ت: ٧٢٦هـ/١٣٢٥م)، وهو عالم شيعي اثني عشري عاش في ظل دولة المغول الإيلخانية بالعراق وفارس، التي كانت تنافس سلطنة المماليك. ففي عام ٧٠٩هـ/١٣١٦م تخلى الحاكم الإيلخاني أولجايتو (ت: ٧١٦هـ/١٣٢٥م) عن مذهب السنة وتحول إلى المذهب الشيعي الاثني عشري. ربما بتأثير من الحِلِّي. وقد كتب الحلي (منهاج الكرامة) بتوصية من أولجايتو بعد ذلك(٢). ولم يظهر كتاب (المنهاج) الذي يحوي ردَّ ابن تيمية قبل عام ٧١٣هـ/١٣١٣م؛

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهر: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.)؛ فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، أحمد حجازي السقا (القاهر: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.). ويذكر ابن تيمية في القدرة، مجموع الفتاوى ٧/٨، أنه ألف كتبًا تتناول المحصَّل والأربعين. وفي أسماء مؤلفات ابن تيمية، ١٩، يذكر ابن قيم الجوزية (أو ابن رُشَيِّق بالأحرى) أن كتاب ابن تيمية في المحصَّل يقع في مجلد واحد، وأما كتابه في الأربعين فيقع في مجلدين. وقد ذُكر هذان العملان عند ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ٣٧؛ ابن رجب، كتاب الذيل، ٤٠٣/٢؛ الصفدي، كتاب الوافي بالوَفَيات، ٢٤/٧؛ الكتبي، فوات الوَفَيات، ٧٦/١. ولا يشير بروكيلمان Brockelmann إلى هذين الشرحين، كما أنني لم أجد أي ذكر لهما في أي موضع آخر من الإنتاج الأدبي في هذا الشأن.

(٢) لقد استشهدت بمنهاج الكرامة كما هو موجود في منهاج ابن تيمية. وللاطلاع على مراجعة لهذا العمل، انظر: Henri Laoust, “La critique du Sunnisme dans la doctrine d’Al-(Hillī,” *Revue des etudes islamiques* 34 (1966): 35–60.

وللاطلاع على مخطوطات لمنهاج الكرامة انظر:

Sabine Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Hillī (d. 726/1325)* (Berlin: Klaus Schwarz, 1991), 95.

وحول علاقة الحِلِّي بأولجايتو، انظر: محمد رشاد سالم، المنهاج أ، المقدمة ١٦/١، ٢٣. وانظر أيضا:

Schmidtke, *Theology*, 23–31; and Moojan Momen, *An Introduction to* Shi’i *Islam: The His-*

لأن به إشاراتٍ متعددة إلى كتاب (الدرء)، وهو الكتاب الذي أرجع محققه محمد رشاد سالم تاريخه إلى ما بين ٧١٣هـ/١٣١٣م و٧١٧هـ/١٣١٧م[1]. ونظرًا للحجم العظيم لكلا المؤلَّفين، (الدرء) و(المنهاج)، فمن المرجح أن الأخير قد كُتب بعد عام ٧١٣هـ/١٣١٣م، ويعتقد لاوست أنه ربما نتج عن انخراط ابن تيمية في نزاع متعلق بالسياسة الشيعية في مكة عام ٧١٦هـ/١٣١٧م[2].

= *tory and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), 92.

والاسم المسلم الذي يُعرف به «أولجايتو» هو «خودابندا».

(١) في مقدمة الطبعة النقدية المبكرة الناقصة من (المنهاج أ)، ١٦/١، يكتب محمد رشاد سالم أن (المنهاج) يشير إلى (الدرء) مرات متعددة، كما أنه يؤرخ للدرء والمنهاج التالي عليه بتاريخ مبكر يعود إلى عام ٧١٠هـ. لكن سالم يرى أن ذلك التاريخ مستحيل وذلك في مقدمته للدرء، ٧/١-١٠، حيث نشر في وقت لاحق على ذلك. فهو يستشهد برواية ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ٢٦، أن ابن تيمية كتب مجلدًا يجيب فيه على رد كمال الدين بن الشَّرِيشي على الدرء. ويعلل «سالم» أن ابن تيمية كتب الدرء في موعد أقصاه عام ٧١٧ هـ؛ لأن الشَّرِيشي لا بد قد احتاج بعض الوقت ليقرأ الدرء ويكتب رده قبل وفاته في عام ٧١٨هـ. ويخلص «سالم» إلى أن ابن تيمية قد كتب الدرء بعد العودة إلى سوريا في عام ٧١٢هـ، وذلك بناء على أنه يتحدث عن إقامته في مصر بصيغة الماضي. ويضيف أن الأرجح هو أن ابن تيمية كتب هذا العمل الطويل أثناء فترته المتأخرة الأكثر هدوءًا بسوريا، لا أثناء حياته المضطربة بمصر. وفي الدرء، ٢٥/١ يتحدث ابن تيمية عن وجوده في مصر. وأيضًا يمكن بارتياح التأريخ للعديد من أعماله الكبرى بما بعد عام ٧١٣هـ/١٣١٣م لأنها تتضمن إشارات للدرء. وتتضمن هذه الأعمال (المنطقيين) و(الجواب) و(الأولياء) و(النبوات)، انظر «سالم» في مقدمته للدرء. هذا ويقدم طريف خالدي تعليقًا يثني به على كتاب الدرء ويرى أنه «بلا شك سوف يصبح من الأعمال الفلسفية الكلاسيكية»، انظر:

Arabic historical thought in the classical period (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994), 215 n. 65.

وأما يحيى ميتشوت، في كتابه:

Yahya Michot, "Vanités intellectuelles . . . L'impasse des rationalisms selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyyah," Oriente Moderno 19 (2000): 597–617,

فيصرح فيما يتعلق بكتاب الدرء قائلًا: «إن هذا الكم من إشارات]ابن تيمية إلى النصوص الفلسفية[كفيل وحده أن يجعله أهم قارئ للفلاسفة في العالَم السُّني بعد فخر الدين الرازي» (الاقتباس من ص. ٥٩٩). وفي هذا المقال يترجم ميتشوت من كتاب الدرء، ١٥٦/١-١٧٠، ما يبين الطبيعة المتطورة والمتشعبة لاستيعاب ابن تيمية للنصوص الفكرية الإسلامية. وقد نُشر قبل ذلك جزء من كتاب (الدرء) بعنوان (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، على حاشية: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية [المنهاج ب]، ٤ أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، طبعة معادة من طبعة (بولاق) القاهرة ١٣٢١هـ/١٩٠٣-٤م. وهذه الطبعة تقابل الدرء، ٣٠٠-٢٩٥/٤.

(2) Laoust, "Ibn Taymiyya," EI2 3:952. In his earlier "La biographie," 155, =

وتعتبر نظرية العدل الإتلهي من المباحث العديدة التي انتقد الحِلِّي تناولَ أهل السنة لها من خلال كتابه (منهاج الكرامة). وباعتماده على التقليد الجدلي المعتزلي المتغلغل في علم الكلام الشيعي، ينسب الحلي النزعة الاختيارية voluntarism الأشعرية إلى جميع أهل السنة، كما يهاجم هذا الاعتقاد في الإله؛ لأنه يحمل العديد من مشكلات الشر الأخلاقي[1]. فعلى سبيل المثال: ذهب الشيخ إلى أن مقالة الحلي تستلزم القول بأن الله ظالم؛ لأنه قدر الكفر على بعض الناس ولم يخلق فيهم قدرة على الإيمان، ثم يعاقبهم على كفرهم[2]. كذلك تقتضي مقالة الحلي نسبة السفه إلى الله تعالى؛ لأنه يأمر الكافر بالإيمان في حين لا يريده أن يؤمن[3]، وهكذا يلزم أن الكافر يطيع الله بكفره؛ لأنه يفعل ما أراده الله[4]. وبناء على ذلك فطالما أن الإله الاختياري عند أهل السنة لا يفعل لحكمة ولا لهدف ما، فإنه قد يعاقب النبي على طاعته ويكافئ إبليس على معصيته[5].

= ويؤكد لاوست أن المنهاج قد كُتِب ليس قبل عام ١٣٢١م؛ لأن العمل الذي يردُّ عليه، وهو منهاج الكرامة للحِلِّي، لم يُكتَب إلا في عام ١٣٢١م. لكن هذا مستحيل؛ لأن الحِلِّي كتب منهاج الكرامة لأولجيتو (خودابندا) الذي توفي قبل ذلك بخمسة أعوام، أي في عام ٧١٦هـ/١٣١٦م.

(١) حول نزعة الحِلِّي المعتزلية في الإلهيات، وبخاصة قوله بأن الله يفعل الأصلح في شؤون الدين والدنيا ومفهومه عن العِوض الإلهي، انظر:

Schmidtke, *Theology*, 109–116, and 117–124.

انظر أيضًا هذه الرسالة في علم الكلام (الحسن بن يوسف بن علي ابن المُطَهّر الحِلِّي، الباب الحادي عشر: رسالة في مبادئ علم الكلام الشيعي، بشرح المقداد الفاضل الحلي):

Ḥasan b. Yûsuf b. ʿAlī ibnu ʾl-Muṭahhar al-Ḥillī, Al-Bâb ʾl-Ḥâdî ʿAshar: A Treatise on the Principles of Shîʿite Theology with Commentary by Miqdâd-l-Fâḍil al- Ḥillī, trans., William McElwee Miller (London: The Royal Asiatic Society, 1928).

ويلخص الحِلِّي في منهاج الكرامة اتهاماته الأخلاقية لأهل السنة كما يلي: «وذهب الأكثر منهم إلى أن الله عز وجل يفعل القبائح، وأن جميع أنواع المعاصي والكفر وأنواع الفساد واقعة بقضاء الله وقدره، وأن العبد لا تأثير له في ذلك. وأنه لا غرض لله في أفعاله، وأنه لا يفعل لمصلحة العباد شيئًا، وأنه تعالى يريد المعاصي من الكافر ولا يريد منه الطاعة وهذا يستلزم أشياء شنيعة»، (كما وردت في المنهاج، ٣/٧-٨ = ١/٢٦٤-٢٦٥).

(٢)الحلّي، منهاج الكرامة، كما هو مقتبس في المنهاج، ٣/٢٠= ١/٢٦٧.

(٣) السابق، ٣/١٧٩ = ٢/٣٤.

(٤) السابق، ٣/١٥٤ = ٢/٢٨.

(٥) السابق، ٣/٨٦ = ٢/١١.

ويتسم رد ابن تيمية سطرًا بسطر على هجوم الحِلّي بالمماطلة والتكرار، لكن تفريعات الفكرية السائدة في الرد تتبع على نحو متسق مسارات نظرية العدل الإلهي في إطار مفهوم أفضل العوالم الممكنة حيث يتسق مفهوم المسؤولية البشرية -بكيفية ما- مع التقدير الإلهي لجميع الأشياء. أولًا، يثبت الشيخ أن الله يفعل لحكمة، وفي المجلد الأول من (المنهاج) يعالج بإسهاب المشكلات الخاصة بالعِوَز والنقص، ذاهبًا إلى أن التسليم بالحكمة الإلهية يفترض القول بحرية الله وغناه. وهنا يثبت أن الله - يزل على الدوام يخلق لحكمة. ثانيًا، ولا سيما في المجلد الثالث؛ يميز الشيخ بين إرادة الخلق وإرادة الأمر، ويفسر أن لله حكمةً في إرادته خلقَ بعض الأشياء التي يحرمها. ثالثًا، يعارض الشيخُ القولَ بأن الجبر ينفي مسؤولية العبد، فالعبد هو فاعلُ فعله. وبالتالي فهو مسؤولٌ عنها حتى وإن كان الله خالقها. وتفاصيل هذه المسارات الحجاجية الثلاثة سوف تُناقَش فيما يلي في الفصول الثاني والثالث والرابع.

وتردُّ فتوى (الإرادة) المطوَّلة على تساؤلٍ حول ما إذا كانت خيرية الإرادة الإلهية تستلزم أنه يخلق لسبب. ويفتتح ابن تيمية الفتوى بتصنيف الأقوال المتعلقة بالعلية وحكمة الإرادة الإلهية، وفقط في آخر الفتوى يأخذ في الدفاع عن الحكمة الإلهية في مواجهة الاعتراض الأشعري بأن خلق الله الشيء لعلة يستلزم أنه في حاجة إليه. أما الصفحات الوسيطة فيقدم الشيخ من خلالها تصنيفًا للطرق التي يضاف بها الشر حتى لا يضاف إلى الله مباشرة، وشرحًا للأخطاء في مسألة الخلق والأمر الإلهي، ومناقشة حول أفعال العباد تتضمن تأملات في التعليل[1]. والسطور الافتتاحية لفتوى (الإرادة)، والتي يبدو أنها من إضافة ناسخ، تخبرنا أن ابن تيمية قد ورد إليه هذا السؤال من مصر في شوال عام ٧١٤هـ/يناير-فبراير ١٣١٥م، ويُعتقد أن الشيخ قد أرسل رده من دمشق بعدها بوقت قصير[2].

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٨١-١٥٨.

(٢) هذا الخبر موجود فقط في بداية نُسخ (الإرادة) الموجودة في مجموعة الرسائل والمسائل ٥/١١٣-١٧٠، ومجموعة الرسائل الكبرى ١/٣١٨-٣٨٦. ولسببٍ ما لم يرَ محرِّرو مجموع الفتاوى تضمينه في مؤلفهم.

هذا وربما تكون الرسالة (التدمرية) واحدةً من أهم البيانات العَقَدية المنظَّمة التي قدَّمها ابن تيمية، رغم أنها غير مكتملة[1]. والجزء الأول من الرسالة يتناول صفات الله، بينما يتناول الجزء الثاني علاقة الله بالعالم ويناقش -ضمن أشياء أخرى- مسألة التعليل، ومسألة خلق الله وأمره، كما أنه يضع تصنيفات للخطأ فيما يتعلق بالمسألتين.

وهناك اثنتان من فتاوى الشيخ يعالج فيهما التناقض الظاهر بين مسؤولية العباد والجبر الإلهي. ففي (الكسب) يسأل السائل عما إذا كان للعبد تأثير في وجود الفعل، ويحتج السائل بأنه إذا كان العبد مؤثرًا في ذلك فإنه بالتالي يصير مشاركًا للخالق في خلق الفعل، وهو ما يمس انفراد الله بفعل الخلق. وفي المقابل إذا لم يكن للعبد هذا التأثير، فإن هذا ؤدي إلى القول بالجبر، وبذلك لا يبقى أساس لمسؤولية العبد أمام الشرع. ويختم السائل بطلب توضيح لهذه المسائل «يُطلِق العقول من هذا العِقَال، ويَشفي القلوبَ من هذا الداء العضال»[2]. وفي الفتوى الثانية في (الجبر) يسأل السائل في أبيات شعرية قائلًا: «كيف اختيارُ العبدِ أفعالَه ... والعبدُ في الأفعال مَجْبور؟»، فهو يستنتج أن المرء المجبور مغلوبٌ على أمره وبالتالي فهو معذور. ويختتم السائلُ أبياته بقوله إن الشوقَ إلى رؤية ابن تيمية قد أسقمه، لكن المقادير الإلهية تمنعه من رؤياه[3]. وتبدأ فتوى (الجبر) بمعالجة كلامية مطوَّلة للمفاهيم الخاطئة حول الخلق الإلهي والأمر الإلهي. ثم يحاول ابن تيمية، في كل من (الكسب) و(الجبر)، أن يثبت الاتساق بين قدر الله وفعل العبد -مُرَكِّزا بشكل خاص على تأثير العلة في «الكسب»- لإثبات مسؤولية البشر. كذلك يوضح أن لله حكمة في كل ما يخلق، كما يقدم في أواخر الرسالتين تصنيفات موجزة للطرق التي يُضاف بها الشر، وكذلك تحوي فتوى

---

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/١-١٢٨. كذلك يذكر ابن تيمية في أول صفحة أنه كتب هذه الرسالة ردًّا على تساؤل بشأن ما ذُكر في أحد مجالسه العلمية. ويصف هنري لاوست هذه الرسالة بأنها العرض الأكثر منهجية من بين ما قدمه ابن تيمية في العقيدة.

(٢) الكسب، مجموع الفتاوى ٨/٣٨٦-٤٠٥ (السؤال في ص. ٣٨٦).

(٣) الجبر، مجموع الفتاوى ٨/٤٤٨-٥١٥ (السؤال في ص. ٤٤٨-٩). وفي آخر بيتٍ في قصيدة السؤال تُقرأ كلمة «أسقَمَني» في نسخة الـ (CD) من مجموع الفتاوى، بدلًا من «س-ي-ق-م-ن» في مجموع الفتاوى (القاهرة: دار الرحمة، د. ن.). وفي الفتوى الثالثة من هذا النوع، التائية، مجموع الفتاوى ٨/٢٤٥-٢٥٥، يتعجب السائل الذي وُصِف بأنه أحد علماء الذِّمِّيِّين؛ يتعجب من كونه عاصيًا في حين أن الرب هو من أراد له الكفر. وقد نظم ابن تيمية أبياتًا للرد عليه.

(الجبر) تصنيفًا لبعض الأقوال المتعلقة بتعريفات العدل الإلهي.

وهناك رسالتان رئيستان تتناولان العدل الإلهي بشكل موسع؛ (شرح حديث أبي ذر) وهو شرح للحديث القدسي المتضمَّن في جامع حديث مسلم: «يا عبادي إني حرَّمْتُ الظلم على نفسي»[١]. وقد انصب التركيز في الجزء الأول من هذه الرسالة على النزاع بين حرية الله التي تَكْفُلها إرادتُه، وبين واجبه الذي يفرضه عدلُه. ويسعى ابن تيمية إلى تخطِّي كلا الطرفين بتفسير هذا الحديث بما يعني أن العدل الإلهي واجبٌ بذاته لا بالضرورة العقلية[٢]. وأما رسالة (العادل) فتقدم تصنيفين متتابعين لبعض الأقوال في العدل الإلهي، ثم تطرح نقاشًا في الشر والعقاب الإلهي على فعل السيئات، ويركِّز هذا النقاش على خير كل ما خلقه الله من الأشياء. وتنتهي الرسالة بمناقشةٍ موجزة وتأكيدٍ على قول الغزالي بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة[٣]. وتصدير رسالة (العادل)، والذي أضافه ناسخ قديم كما يبدو، يوضح أن هذه الرسالة هي «مما ألفه [ابن تيمية] في محبسه الأخير بالقلعة بدمشق»[٤]. وهذا يؤرخ للرسالة بآخر عامين في حياته، فيما بين ٧٢٦هـ/١٣٢٦م، و ٧٢٨هـ/١٣٢٨م.

---

(١) مسلم، ٤٦٧٤، البر والصلة والآداب، تحريم الظلم. وهناك مواضع أخرى لهذا الحديث ذكرها ويليام آي. جراهام:
William A. Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam (Th e Hague: Mouton, 1977), 205–6.

وبسبب كثرة جوامع الحديث المختلفة مما هو متاح في الأسواق، فإن الأحاديث الواردة في هذه الدراسة نذكرها فقط باسم جامعها (البخاري، ومسلم، وابن ماجه، إلى آخره). ويتبع ترقيم الأحاديث نظام (ترقيم العالمية) المستخدم في القرص المدمج من موسوعة الحديث الشريف، الإصدار ٢,٠ (القاهرة: صخر، ١٩٩٧). وكي نتيح موقع الإشارات في جوامع الأحاديث دون اتباع هذا النظام الترقيمي، فإننا نذكر عنوان «الكتاب» و«الباب» الذي يوجد فيه الحديث في الجامع الأول (عادة ما يكون البخاري أو مسلم). وأحيانا ما أذكر «الكتاب» و«الباب» في أحد الجوامع الثانية، وذلك حال عدم وجود الحديث الذي يرويه ابن تيمية في الجامع الأول. وترجمات الأحاديث هنا من عملي الخاص. وفي الحالات الكثيرة التي توجد فيها اختلافات (طفيفة عادة) بين صيغة الحديث في أحد الجوامع المعتمدة، وصيغته التي يُورِدها ابن تيمية؛ فإنني أتَّبع نص ابن تيمية. وإنه ليس من مدى هذه الدراسة أن تتعقب وتذكر التباينات النصية في روايات الحديث.

(٢) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٣٦-٢٠٩.

(٣) العادل، جامع الرسائل ١٢١-١٤٢.

(٤) العادل، جامع الرسائل ١٢١.

وأما (الحسنة)، وهي تفسير للآيتين ٧٨-٧٩ من سورة النساء يملأ مائتي صفحة في النسخة المطبوعة؛ فتتضمن أحد أطول النقاشات التي أثارها ابن تيمية حول مشكلة الشر، وفيها يحاول أن يحل التناقض بين قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]. وقوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]؛ إذ كيف يكون كل شيء من الله، في حين أن بعض الأشياء، تحديدًا السيئ منها، تكون من نفس العبد؟ وهنا يوضح ابن تيمية أن كل شيء يخلقه الله هو خيرٌ وفقًا لحكمته، ويحاول أن يحل الإشكال بالقول بعدمية سبب الشر، وأنه ترك العبد فعل ما خُلِق لأجله. وأما الجزء الثاني من (الحسنة) فينطلق من هذا التفسير بالقول بأنه ليس لإلهٍ أن يُعبَد إلا الله، وأن الشفاعة لا تُطلب إلا ممن يوكلهم الله بذلك، لأن الله لا يفعل شرًّا وأنه هو المصدر الأوحد للخير[1].

وأما (الفاتحة)، وهي تفسير للسورة الأولى في المصحف، فتناقش مفاهيم العبادة والاستعانة التي تعود إلى الآية الخامسة من السورة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾. وتكشف هذه الرسالة كذلك عن بعض الجوانب الميتافيزيقية والأخلاقية في العلاقة بين الله وعباده الذين خلقهم لعبادته[2]. وكما هو في (الحسنة)، يذهب هذا النص إلى عدمية سبب الشر. ولتفسير (الفاتحة) طابع رسمي/صوري نسبيًا في عرضه لمفهوم للشر ومفرداته، وهو ما يوضح أنه يعود إلى مرحلة متأخرة من حياة ابن تيمية.

---

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٢٩-٤٢٥. وهناك فتوى بلا عنوان في مجموع الفتاوى، ٨/٢٠٤-٢٣٤، تتضمن تلخيصًا لفتوى الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٩٤-٣٦١. وليس المفقود في (الحسنة) سوى الفقرة الافتتاحية التي تقدم السؤال، وكذلك الفقرة الختامية.

(٢) الفاتحة، مجموع الفتاوى ١٤/٤-٣٦.

طرق التحليل والعرض

إن إجراء تحليل زماني diachronic للنصوص الرئيسة التي تتناول العدل الإلهي -الواردة أعلاه- يمكنه أن يوفر لنا أدلة على تطور فكر ابن تيمية، وهذا من شأنه توضيح ما إذا كان استخدامه لمفهوم ابن سينا عن الشر باعتباره عدمًا في (الفاتحة) و(الحسنة)، وليس في نصوص أخرى، تطورًا متأخرًا أم أنه مجرد خروج عن المعتاد. وهذه النوعيات من الأسئلة يمكن الإجابة عنها تأكيدًا على أساس التسلسل الزمني للنصوص ذات الصلة. إلا أن معظم الرسائل الرئيسة لا تشير إلى تواريخها، كما أنها لا تذكر أعمالًا أخرى -قابلة للتأريخ- قد تحدد أقدم تاريخ محتمل لها a terminus a quo[1]. كذلك لا أجد أدلة خارجية على تواريخ الرسائل المتبقية، وحتى وإن أمكن وضع الرسائل الرئيسية المتعلقة بالعدل الإلهي في تسلسل زمني، ستظل هنالك مشكلة دمج عدد كبير من الكتابات المختصرة مجهولة التواريخ في صيغة مترابطة.

وبما أن إجراء تحليل زماني موثوق لهذه النصوص هو أمر غير ممكن؛ فربما يجب توظيف نوع من التحليل التزامني synchronic. وقد تستدعي المنهجية التجريبية الصارمة إجراء عرض وتحليل منفصل للرسائل التي تتناول العدل الإلهي مما أوردناه؛ الرئيسي منها على الأقل. وتحليلُ النص بالنص من شأنه أن يراعي الطابع الفريد لكل رسالة، إلا أنه قد يستلزم تكرارًا موسعًا للأفكار المتشابهة في أجزاء متفرقة من العرض،

---

(1) يشير ابن تيمية إلى (قاعدة في المحبة) وكذلك إلى (قاعدة كبيرة) دون عنوان، في تفسير الفاتحة، مجموع الفتاوى ١٤ و٢٧ على الترتيب. و(المحبة) نفسها لا تتضمن إشارة إلى أعمال لها تواريخ، وبالتالي لا يمكن تحديد تاريخها. ويشير ابن تيمية عَرَضًا إلى أنه عالج أمرًا ما في موضع آخر، لكن هذا سمة شائعة في كتابته التي لا تقدم معلومات مهمة.

مما يجعل هذا العمل معقدًا. وحتى رغم أن هذه النصوص الرئيسة التي شرحناها أعلاه تنطلق من نقاط متنوعة، فإنها عادة ما تثير العديد من مشكلات العدل الإلهي نفسها وتوظف نماذج من الردود ثابتة إلى حد كبير. فابن تيمية على سبيل المثال يضع ثلاثة أنماط متماثلة لرؤى متعلقة بالعدل الإلهي، وذلك من خلال رسائل (العادل) و(الجبر) و(أبو ذر)[١]، واثنتان من هذه الرؤى-الرؤية الأشعرية ورؤيته الخاصة- ميّز بينهما في تحليلات مشابهة في (المنهاج)[٢]، وكذلك في عمله الكبير الذي يتناول النبوة تحت عنوان (النبوات)[٣]. وفي مثال آخر يقدم الشيخ تصنيفًا ثلاثيًّا مماثلًا حول إضافة الشر؛ في تسعة مواضع مختلفة منها (الإرادة) و(الكسب) و(الجبر) و(الفاتحة) و(الحسنة) و(المنهاج)[٤].

وهذا التكرار لقضايا أساسية معينة يشير إلى عرض تيمي[*]، حيث تُناقَش المادة المتعلقة بفكرة أو مسألة ما في موضع واحد، في حين أنها مأخوذة من كل من النصوص الكبرى التي تتناول نظرية العدل الإلهي، وكذلك من بعض المقاطع المختصرة المتناثرة، وهو ما يسمح أيضًا بمقارنة الردود المختلفة على الأسئلة نفسها. ومع ذلك فالعرض التيمي يحجب بالضرورة الطابع المتفرِّد لكل نص، لكن الترجمة العارضة والتوصيفات المختصرة لهذه النصوص الرئيسة الواردة أعلاه توازن الأمر إلى حدٍّ ما. كذلك قد يُحمِّل العرض التيمي هذه النصوص قدرًا من الاتساق والتماسك أكبر مما تحمله بالفعل، لذلك أحاول معالجة هذا الأمر بالإشارة إلى أوجه عدم الاتساق في مواضع ظهورها،

---

(١) العادل، جامع الرسائل ١٢١-١٢٦، ١٢٦-١٣٠؛ الجبر، مجموع الفتاوى ٥٠٥/٨-٥١٠؛ أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٣٧/١٨-١٥٦.

(٢) المنهاج، ١٣٤/١-١٤١ = ٣٣/١-٣٤، ٤٥١/١-٤٥٤ = ١٢٥/١-١٢٦، ٣٠٤/٢-٣١٣ = ٢١٤-٢١٥، ٢٠/٣-٢٣= ٢٦٧-٢٦٨.

(٣) النبوات، ص. ١٤٣-١٤٧.

(٤) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٣/٨-٩٧؛ الكسب، مجموع الفتاوى ٤٠٠/٨-٤٠١؛ الطاعة، مجموع الفتاوى ٤٤٦/٨-٤٤٧؛ الجبر، مجموع الفتاوى ٥١١/٨-٥١٢؛ الفاتحة، مجموع الفتاوى ٢١/١٤؛ الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٦٥/١٤-٢٦٦؛ الثلث، مجموع الفتاوى ٩٤/١٧-٩٦، ٩٩؛ المنهاج، ١٤٢/٣-١٤٥ = ٢٥/٢-٢٦؛ المنهاج، ٤٠٨/٥-٤١١ = ١٠٢/٣.

(*) thematic presentation: أي عرض للفكرة الرئيسة أو الموضوع الرئيس.

وحين يتطلب الأمر فإنني أيضًا أعالج بعض الفقرات المتعلقة بمسألة ما على التتابع، بدلًا من جمعها في تقرير واحد.

وقد تضمنت الفصول من الثاني إلى السادس القضايا الرئيسة المتعلقة بنظرية العدل الإلهي، حيث يتناول الفصل الثاني رد ابن تيمية على معارضة الأشاعرة للقول بحكمة الإرادة الإلهية. وأبدأ بهذه القضية لسببين؛ الأول هو أن إثبات الإمكان التام لعقلانية الفعل الإلهي أمر مهم للغاية بالنسبة إلى مسألة العدل الإلهي في البيئة الفكرية المحيطة بابن تيمية، والتي تتمثَّل في النزعة الاختيارية القوية عند الأشاعرة؛ والثاني هو أن الشيخ نفسَه قد أولى هذه القضية اهتمامًا ملحوظًا في بداية عمله الكبير (المنهاج)، وهو ما دفعه لكتابة فتواه المهمة التي نعنون لها بـ (الإرادة). وأما الفصول الأربعة المتبقية فتدرس الأفكار والمشكلات العقلية الرئيسة في العلاقة بين الله والبشر؛ إذ يقدم الفصلُ الثالث دراسةً مَسْحِيَّة للمصطلحات المتباينة التي استخدمها ابن تيمية في مناقشته للخلق الإلهي والأمر الإلهي وإشاراته إلى الحكمة حين يتعارض الخلق مع الأمر، في حين ينظر الفصل الرابع في كيفية سَعْيِ الشيخ إلى الحفاظ على التوافق بين الخلق الإلهي لأفعال العباد، وبين الكسب ومسؤولية العباد، ويشمل مناقشةً حول العِلِّيّة، وأما الفصل الخامس فيتناول مشكلة الشر مركِّزًا بشكل خاص على الغايات التي يريدها الله من وراء الشر، وإرجاعه إلى العدم وإلى الفاعل البشري، هذا ويدرس الفصل السادس والأخير مفهوم ابن تيمية عن العدل الإلهي، وينتهي بقوله إن الله قد خلق أفضل العوالم الممكنة.

وهكذا يتبقى القليل مما يمكن قوله عن الفصل الأول؛ ففي مسار تحضير الفصول من الثاني إلى السادس، تصبح العديد من الأشياء واضحة، أولها أن العبادة والأخلاق تحتلان مكانة مركزية في فكر ابن تيمية، وغالبًا ما تتكرر ادِّعاءات معرفية مترابطة: العقل يعلم ما هو نافع في الأخلاق؛ وجود الله معلوم بالعقل والفطرة؛ الفطرة تعلم أن غاية البشر الحقيقية تتمثل في محبة الله وعبادته؛ والعقل يتفق مع نصوص الوحي المعتمدة. وعلى أقل تقدير يبدو من المناسب أن نولي الأخلاق اهتمامًا حتى تتبين الصلة -إن وُجِدت- بين رؤى ابن تيمية حول الصفة الأخلاقية لأفعال العباد، وبين

خيرية الأفعال الإلهية. أضف إلى ذلك أن التعليقات المتفرقة في الكتابات المتعلقة بالعدل الإلهي حول الأسس النقلية والعقلية للعلم بصفات الله، وكذلك الحجج لما يستلزمه كمال الله في صفاته وأفعاله؛ كل هذا يشير إلى استخدام الشيخ منهجًا كلاميًّا متفردا في حِجَاجه. لكن هذه التعليقات كانت متناثرة للغاية داخل هذه الكتابات ما يصعِّب الخروج بأي نتائج.

وتقودني هذه الاعتبارات إلى النظر فيما وراء كتابات ابن تيمية في العدل الإلهي بحثًا عن نصوص قد تعطي معنى لما وجدته في هذه الكتابات. وقد تمثلت نتيجة ذلك في الفصل الأول الذي يقدم الأخلاق ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الدينية عند ابن تيمية، وكذلك منهجه الكلامي. ويقوم هذا الفصل على تحقيق النصوص ذات الصلة على نحو أقل عمقًا من الفصول الخمسة التالية عليه فيما يتعلق بقضايا شديدة الارتباط بنظرية العدل الإلهي، كما أنه فصل تركيبي على نحو يفوق الفصول المتأخرة عليه، حيث يستمد من نموذج من أعمال الشيخ لبيان مسألة ما بالأمثلة. ومع ذلك فهذا الفصل -الأول- يقدم أفقًا أخلاقيًّا وكلاميًّا مقبولًا وراسخ المعقولية يمكن على أساسه تفسير نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية، كما أنه يبين لي أن معالجة الشيخ للمسائل الكلامية هي معالجة فقيه يبحث عن الطريقة الصحيحة للحديث عن الله.

الفصل الأول

العبادة، ونظرية المعرفة الدينية، وعلم الكلام

ابن تيمية بوصفه فقيهًا متكلمًا

ليس هناك دراسة شاملة تتناول المنهج الكلامي الذي تبنَّاه ابن تيمية، كذلك لم يكن موقفه مفهومًا من استعمال العقل في المسائل الكلامية. والمذهب الحنبلي الذي ينتمي إليه ابن تيمية كان قد انقسم في الأجيال السابقة بين موقفين مختلفين من استعمال الحجاج العقلي في المسائل الكلامية؛ فعلى أحد الجانبين يقف البَرْبَهَارِي (ت: ٣٢٩هـ/٩٤١م) وابنُ قُدَامة (٦٢٠هـ/١٢٢٣م) وأصحابهما، وهؤلاء لم يقبلوا ألبتة الخوضَ في المسائل الكلامية، ولم يسمحوا إلا بقول ما قد قيل عن الله في نصوص الوحي[1]، وعلى الجانب الآخر يقف أبو يَعْلى (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) وتلميذه ابن عَقِيل (٥١٣هـ/١١١٩م)، وقد أنتج هؤلاء كتابات تتناول أصول الدين، لكنها تختلف عن كتابات الأشاعرة والمعتزلة من حيث الشكل والمضمون[2]. ورغم أن ابن

---

(١) انظر: موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٠م)؛ ترجمه إلى الإنجليزية جورج مقدسي بعنوان:
Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology (London: Luzac, 1962),
ويضمِّنه مقدسي النص العربي مخطوطًا. ولمناقشةٍ عامة لمواقف الحنابلة تجاه علم الكلام، انظر:
Bell, *Love Theory*, 49–54.

(٢) انظر: أبو يعلى بن الفراء، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، =

عقيل كان مجبَرًا على التراجع عن ميوله الاعتزالية، إلا أن الكثير من آرائه الكلامية قد تبنَّاها بعد ذلك ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ/١٢٠١م)[١].

ويشتهر ابن تيمية بالتزامه الصارم بالقرآن والسنة، وبمعارضته الواسعة لعلم الكلام والمنطق الأرسطي وفلسفة ابن سينا، وكذلك لتصوف ابن عربي ذي الطابع العقلاني، وبهذا يظهر جليًا أن ابن تيمية ينتمي إلى التيار الحنبلي الأول؛ إذ لم يتبنَّ موقفا عَقَديًا خاصًا به، إلا اتباع النصوص دون تفكير، وتلك بالفعل هي الصورة التي يرسمها البعض له. ففي حديثه عن المشروع الجدلي الذي أطلقه ابن تيمية، يكتب إجناس جولدزيهر Ignaz Goldziher أن الشيخ قد «اعتمد على السنة، والسنة وحدها»[٢]. وفي وصفه موقع ابن تيمية من تاريخ الفلسفة الإسلامية، يستخدم ماجد فخري Majid Fakhry مصطلحات أكثر حِدَّةً؛ مثل «التقليد الأعمى» و«الجدل المناهض للعقلانية» و«كراهية الاستدلال العقلي»[٣].

= ١٩٧٤م)؛ وجورج مقدسي:

Ibn ʿAqīl: Religion and Culture in Classical Islam (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), especially 85–9.

(١) يلقي مرلين سوارتز نظرة على عقلانية ابن الجوزي في علم الكلام في أواخر حياته، وذلك في كتابه:

A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbār aṣ- Ṣifāt: *A Critical Edition of the Arabic Text with Translation, Introduction and Notes* (Leiden: Brill, 2002).

وفي هذا الصدد، انظر أيضًا: عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شُبَه التشبيه بأكفّ التنزيه، ترجمه عبد الله بن حميد علي بعنوان:

The Attributes of God (Bristol, UK: Amal Press, 2006).

(2) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 240.

(٣) انظر ماجد فخري:

Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 2d ed. (New York, NY: Columbia University Press, 1983), 312–8.

وانظر أيضًا جورج مقدسي:

"Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History," Studia Islamica 17 (1962): 37–80, and 18 (1963): 19–39, reprint as Part I in Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam,

يجعل «مقدسي» ابن تيمية في معسكر أهل الحديث المناهضين للعقلانية، وهو التيار العقائدي الرئيس في القرون الوسطى كما يرى «مقدسي» في مواجهة الأشعرية العقلانية. وفيما بعد فإن «مقدسي» في كتابه: =

والنظر إلى الشيخ بهذه الطريقة لن يستمر بعد الآن، فمن الصحيح أن الشيخ قد داوم بصرامة على القول بأن أصول الدين قد نزلت في القرآن والسنة(١)، لكن الاندفاع في تصويره بمناهضة العقل لا معنى له على ثلاثة أوجه أخرى لكتاباته. وأول هذه الأوجه هو التأكيد مرارًا على أن المعلوم بصريح العقل يوافق المعلوم بصحيح النقل (أو السمع)، أي يوافق رسالة الأنبياء ومنهج السلف(٢). وفيما يلي أقوم بدراسة الدور الذي ينسبه ابن تيمية للعقل ونظيره الديناميكي/الفعّال، أي الفطرة، في تحصيل العلم بالقيم الأخلاقية وبوجود الله وصفاته. وعلى هذا يتضح أن إبستمولوجيا ابن تيمية الدينية تعطي دورًا بارزًا للعقل بشكل أكبر مما هو معروف عن الشيخ(٣).

وأما الوجه الثاني فهو أن ابن تيمية يجيز الحجاج الكلامي العقلي صراحة في فتوى (الخوض) التي كُتبت أثناء وجوده بمصر (٧٠٥-٧١٢هـ/١٣٠٦-١٣١٣م)، وهي الفتوى التي أكد على أهميتها بتضمينه إياها بعد ذلك في بداية كتابه (درء تعارض العقل والنقل)(٤). ويثبت هذا النص أنه لا مانع من مخاطبة الناس بألفاظهم طالما

= Makdisi, “Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine,” in Ethics in Islam, ed. Richard G. Hovannisian (Malibu, CA: Undena, 1985), 47–63, reprint as Part IV in Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam,

أخذ يخفف بعض الشيء من حدة رؤية ابن تيمية السنية المعارضة للعقلانية، وذلك بذكر عدد من حججه وآرائه الكلامية.

(١) الدرء، ١/٢٧-٢٨؛ والنبوات، ٥٨-٥٩، ٢١٤-٢١٥؛ والمعارج، مجموع الفتاوى ١٩/١٥٥ وما بعدها.

(٢) النبوات، ٢١٥، ٢٣٩-٢٤٠، ٤٣٣؛ والجواب، ٤/٣٩٥، ٤٠١؛ والاستقامة، ١/٢٣؛ والمنهاج، ١/٣٠٠-٣٠١ = ١/٨٢؛ ومجموع الفتاوى ٥/١٧٢ و٦/٥٢٥ و٦/٥٨٠ و٧/٦٦٥؛ وعبد القادر، مجموع ١٠/٤٧٥؛ مجموع ١٢/٤٧ و١٢/٨٠-٨١ و١٢/٢٢٩؛ والعلق، مجموع ١٦/٤٣٦؛ وحديث عمران، مجموع ١٨/٢٤٠.

(٣) لمزيد من النقاش حول شهرة ابن تيمية غير المبررة باعتباره معاديًا للتفكير الفلسفي، انظر:
Michot, “Vanités intellectuelles” 597–602.

(٤) تظهر فتوى (الخوض) بشكل ناقص في مجموع الفتاوى، ٣/٢٩٣-٣٢٦، وبشكل كامل على ما يبدو في الدرء، ١/٢٥-٧٨. ومن الآن سنشير إلى فتوى (الخوض) التي في الدرء. وعند بدئه في نسخ الفتوى في كتاب الدرء؛ يذكر ابن تيمية أنه كتب هذه الفتوى في مصر. وتقارَن هذه الفتوى، من حيث القصد إلى تجويز الحجاج العقلي، برسالة الأشعري في استحسان الخوض في علم الكلام، ٨٥-٩٧، وتوجد ترجمتها الإنجليزية عند ريتشارد ماكارثي:
Richard J. McCarthy, The Theology of al-Ashʿarī (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), 117–134.
لكن الأشعري لا يأتي بتفرقة ابن تيمية بين قياس التمثيل والقياس بالأولى ما سيتم شرحه أدناه. ويقبل الأشعري ضمنيًا بقياس التمثيل في مسائل العقيدة، في حين أن ابن تيمية لا يقبل ذلك.

هناك التزام بالمعاني الصحيحة للكلمات، بل إنه لا مانع من ترجمة الحديث والقرآن إلى لغات أخرى إن تطلَّب الأمر ذلك، وعلى المرء من أجل تحقيق تواصل ناجح أن يُلِمَّ بمعاني الألفاظ التي تستخدمها الجماعة المستهدَفة من الخطاب، تمامًا كما يَلْزَمُه الإلمامُ بمعاني الألفاظ المتضمَّنة في القرآن والسنة. هذا ويوضِّح ابن تيمية أن السلف لم يرفضوا مصطلحات الكلام وحِجَاجَه، فقد كانوا على وعيٍ بأن الله نفسه قد طرح حججًا عقلية، كما كانوا منفتحين على المصطلحات غير القرآنية ما دامت تحمل معاني موافقة للوحي، وما ذمَّه السلف في الكلام هو استعمال الألفاظ بمعانٍ خاطئة وإساءة فهم الدَّور المنوط بالحجج العقلية[1]. وهكذا فإن أهل الكلام قد ضلوا لا بإعمالهم العقل على هذا النحو، وإنما بتبنيهم عقائد باطلة واستعمالهم العقل بشكل خاطئ.

وفيما يتعلق بالوجه الثالث فقد أظهرت بعض أبحاثي السابقة أن الشيخَ لم يهاجم مذهب الكلام وفلسفة ابن سينا اعتراضًا على النظر العقلي؛ وإنما تعبيرًا ودفاعًا عن رؤية مختلفة جوهريًّا فيما يتعلق بالمسائل الكلامية. وفي دراستين مبكرتين لي، إحداهما حول رسالة الشيخ في شرح حديث عمران بن حصين [نشير إليها بـ «حديث عمران»]، وهو حديث نبوي عن خلق العالم، والأخرى حول رسالته في صفات الله الاختيارية [نشير إليها بـ «الاختيارية»]، أقدم دليلًا على أن ابن تيمية يرى الله في كماله وذاته باعتباره لم يزل يفعل ويخلق ويريد ويتكلم. وبينما يجعل المتكلمون والفلاسفة كمال الذات الإلهية في أزلية خارج الزمن timeless، يحددها ابن تيمية في ديناميكية شخصانية دائمة[2]. ويُجْري الفصل الثاني مسحًا على مواد من كتاب (المنهاج) ورسالة

---

(١) الدرء، ١/٢٨، ٤٣-٤٦. ولمناقشات أخرى حول تبني ابن تيمية للجدل/الدياليكتيك الكلامي، انظر:
Bell, Love Theory, 54–5; and Thomas F. Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al Sahih (Delmar, NY: Caravan, 1984), 40–3.
ويبدو أن كلا من بيل Bell ومايكل Michel يستند إلى فتوى (الخوض)، لكني لم أستطع التحقق من ذلك؛ لأن النسخ المطبوعة التي استعملاها لم تُتَحْ لي. كذلك يتحدث ابن تيمية عن ترجمة للقرآن لغير الناطقين بالعربية في المنطق، مجموع الفتاوى ٤/١١٧، موضحًا أنه قد يكون ضرب الأمثال ضروريًّا لإيصال المعنى، وهذا في الواقع جزء من الترجمة. وفي البغية، ٢٥، يذكر ابن تيمية أن المرء إنما يحتاج إلى معرفة اصطلاح الفلاسفة لمعرفة مقاصدهم. ويضيف أن هذا جائز بل حسن بل قد يجب أحيانًا.

(٢) انظر جون هوفر:

(الإرادة)، ويُعطي المسح مزيدًا من التأكيد والتفصيل لهذه النتيجة.

إن لم يكن ابن تيمية مجادلًا لا عقلانيًا ونقليًا دون تفكير، فأي صنف من المتكلمين هو؟ وما زال هناك الكثير ينتظر الإنجاز حول كتابات الشيخ قبل الإجابة على هذا السؤال بشكل وافٍ، لكن هناك إشاراتٍ تمهيديةً/أولية مهمة. وهناك دراسة ليحيى ميتشوت Yahya Michot حول جزء من كتاب (الدرء) يتناول تفسير ابن سينا للخطاب النبوي التصويري باعتباره نوعًا من التحايل الديني بهدف تحفيز الجماهير المتواضعة فكريًا من أجل منفعتهم الخاصة. ويصف ميتشوت تأويلية/هيرمينوطيقا ابن تيمية بأنها «عقلانية حَرْفية»[1]، كما يوضح أن ابن تيمية يرفض تأويلات الفلاسفة والمتكلمين مدافعا عن «كفاية العقلانية الدينية التي تتجلى في نصوص الوحي وإيمان العامة، وصلاحيتها لجميع الناس من نخبة وعوام»[2]. وطبيعة هذه «العقلانية الحرفية» المساواتية تظهر بوضوح في مقال لشهاب أحمد حول عصمة الله للأنبياء في كتابات ابن تيمية، ويلاحظ شهاب أن الشيخ يوظف عبارات متناثرة تتضمنها المصادر المبكرة، ويقوم من خلالها بتنظيم وإعادة بناء التعاليم الصريحة للسلف فيما يتعلق بالقضية محل التساؤل، كما يوضح «الأساس المنطقي لأقوالهم، وإن لم يقولوا ذلك بأنفسهم»[3].

= Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World," Journal of Islamic Studies 15:3 (Sept. 2004): 287–329,

والذي يترجم حديث عمران، مجموع الفتاوى ١٨/٢١٠-٢٤٣؛ انظر أيضًا هوفر:

Jon Hoover, "God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes," forthcoming in Ibn Taymiyya and His Times, ed. Shahab Ahmed and Yossef Rapoport (Karachi: Oxford University Press, 2007),

والذي يحلّل الاختيارية، مجموع ٦/٢١٧-٢٦٧.

(١) للترجمة الإنجليزية عن كتاب الدرء، ٥/١٠-٨٧، انظر:

Yahya J. Michot, "A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla Aḍḥawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'āruḍ of Ibn Taymiyya, With Introduction, Annotation, and Appendices", Journal of Islamic Studies 14 (2003): 149–203 (Part I) and 309–363 (Part II).

(2) Michot, "A Mamlūk Theologian's Commentary," 171.

(3) Ahmed, "Ibn Taymiyyah and the Satanic verses," 112.

ودراستي التي تتناول (حديث عمران) و(الاختيارية) تكشف عن ديناميكية مماثلة؛ فمن الملاحظ أن ابن تيمية في (حديث عمران) قد «سعى إلى توضيح العقلانية الكامنة في الأخبار المتعلقة بالخلق في القرآن والحديث»، ولهذا يمكن وصف علم الكلام عند الشيخ بأنه فلسفي(١). وإنني في تحليلي لرسالة (الصفات الاختيارية) أطلق على الشيخ لقب «المدافع» إذ يسعى إلى توضيح، والدفاع عن، قراءة البيانات العقدية في نصوص الوحي بـ «اللغة العادية»، باعتبارها بياناتٍ عقلانيةً ومتسقةً منطقيًا(٢).

وتقدم هذه الدراسة، والتي تتناول كتابات ابن تيمية المتعلقة بنظرية العدل الإلهي، المزيد من الأدلة التي تؤكد مثل هذه التوصيفات لمقصد الشيخ، ومع ذلك فوصف الشيخ بأنه متكلم دفاعيّ أو متفلسف لا يوضح أصل ما يقوم به على نحو تام. ومن هنا يقترح هنري لاوست في كتابه (Essai) الانطلاق من نقطة أخرى، إذ يوضح أن علم الكلام عند ابن تيمية ذو طابع أخلاقي أكثر من كونه مكرّسًا لمعرفة الله في ذاته (وهو الهدف التقليدي للاهوت المسيحي)، فيقول: «ينحو مذهب ابن تيمية منحى أخلاقيًّا في واقع الأمر، ورغم ما يُوليه من أهمية إلى علم الكلام، فإن مشكلة معرفة الله ليست هي ما يشغل تفكيره بالدرجة الأولى»(٣). ويوضح لاوست أنه بدلًا من ذلك تأتي عبادة الله في المركز من تفكير الشيخ، وذلك استنادًا إلى آيات قرآنية مثل: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ⑭﴾ [الذاريات: ٥٦]، وأيضًا: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ⑭﴾ [طه: ١٤]. وتعميق هذه العبادة هو الهدف من الحياة برمتها؛ السياسية والفقهية والأخلاقية. وبالنسبة إلى لاوست «يظهر بالتالي أن الكلام عند ابن تيمية يتجه بكامله إلى هدف واحد؛ هو وضع أساس لفلسفته الأخلاقية، وبالتالي لفلسفته الاجتماعية والفقهية»(٤). وبينما أترجم كلمة عبادة إلى (worship)، يذكرنا لاوست بترجمتها إلى (service) أن مصطلح العبادة في خطاب ابن تيمية لا يشير

---

(1) Hoover, "Perpetual Creativity," 295.

(٢) آخر فقرة في مقال هوفر

(Hoover, "God Acts by His Will and Power,").

(3) Laoust, *Essai*, 177–8, 469–473 (quote on 469).

(4) Laoust, *Essai*, 177.

فقط إلى الممارسة الشعائرية، وإنما أيضًا إلى أمور أخرى أخلاقية وفقهية واجتماعية وسياسية، فالعبادة بالمعنى تجمع كل مجالات الحياة تحت باب الممارسة الدينية خالصة لله وحده. كذلك يُظهر لاوست فهمًا عميقًا بربطه بين العقيدة والأخلاق في فكر ابن تيمية، ومع ذلك فالقول بأن علم الكلام الشيخ يهدف إلى وضع أساس للأخلاق والأعمال الدينية؛ هو قول يقبل أكثر من تفسير. وقد لا تعني هذه الفكرة شيئًا غير أن العقيدة تشكل الأساس الضروري للأخلاق بقدر ما يتحدث عن الإله الخالق الذي بدونه لا وجود للخلق وحياتهم الأخلاقية. لكن يبدو أن لاوست قد قصد أكثر من ذلك لا سيما حين كتب يقول: «ابن تيمية فقيه وفيلسوف أخلاقي أكثر من كونه متكلمًا، وهو يحكم على العقائد وفقًا لوظيفتها وقيمتها العملية»[1]. وبهذا يتحول علم الكلام عند ابن تيمية إلى محاولة أداتية برجماتية لوصف الله بطريقة تحفز على عبادته وطاعته.

وهناك شيء من الصدق فيما يجزم به لاوست؛ فغالبًا ما يهتم ابن تيمية بالمضامين الأخلاقية للمذاهب الكلامية، ويظهر هذا بخاصة حين يرُجع الشيخ مصادر الممارسات المعطلة للفرائض (antimonian) إلى الآراء الأشعرية المتطرفة التي تتعلق بالقدر الإلهي، وإلى المفاهيم الصوفية عن الفناء ووحدة الوجود. ومع ذلك فليس من الواضح تمام الوضوح أن اهتمام ابن تيمية بعلم الكلام يرجع فقط لفائدته في إلهام الفعل البشري؛ فمثلًا رسالة (حديث عمران)، والتي تتضمن شرح الشيخ لحديث عن خلق العالم كما أسلفنا، خالية من النزعة الأداتية على نحو ملحوظ، بل كان اهتمامه طَوال هذه الرسالة منصبًّا على بيان ما يشير إليه كلٌّ من رسل الله والعقل فيما يتعلق بمشكلة حدوث العالم وقِدَمِه. فهذا النص يوضح دوام خلق الله للأشياء في هذا العالم، ويدافع عن هذا القول، لكنه لم يُبْدِ إلا اهتمامًا ضئيلًا بالعواقب الأخلاقية لهذه العقيدة[2]. وهناك ظاهرة مشابهة ملحوظة في (الصفات الاختيارية)، النص الذي أشرنا إليه أعلاه

---

(1) Laoust, *Essai*, 158.

(٢) ربما يمكن ملاحظة استثناء صغير في توضيح ابن تيمية أن الله قد شرع لأهل الإيمان يومًا في الأسبوع يجتمعون فيه للعبادة، ويكون ذلك آية على الأسبوع الأول الذي خلق فيه العالم (حديث عمران، مجموع الفتاوى ١٨/٢٣٠-٢٣٠).

والذي يشرح الطابع الاختياري لصفات الله وفاعليتها الدائمة؛ إذ في آخر النص يوضح الشيخ الأساس الأخلاقي لدعاء الله والاستعانة به وحده، لكن هذا الأساس هو نتيجة للحجة المركزية في الرسالة، وليس استدلالًا منطقيًا منها[1].

حتى فيما يتعلق بنصوص مثل (الصفات الاختيارية) و(حديث عمران)، ما زالت هناك حجة في دفاع لاوست: يصنع ابن تيمية صورةً للإله باعتباره فعّالًا وله شخصية، وأوثق ارتباطًا -للغاية- بشؤون العالم والبشر من إله المتكلمين وابن سينا، وذلك للحثّ على المزيد الطاعة لشرع الله، وغالب الظن أن تحقيق هذا الهدف من الأسباب التي دفعت ابن تيمية إلى حمل القلم. وإنني لا أرفض أطروحة لاوست، ولا أنكر وجود عناصر براجماتية وأداتية في كلام ابن تيمية، إلا أنني أرى وجود شيء أهم هو ما يقود اشتغال ابن تيمية بالمسائل الكلامية، فاشتغاله بهذه المسائل لم يكن وسيلة لتحقيق أهداف سياسية وأخلاقية في المقام الأول، بل إن تصحيح المذهب العقدي يُعتبَر أمرًا عمليًّا وأخلاقيًّا في حد ذاته.

وهناك فقرة، ترجمها فضل الرحمن Fazlur Rahman وأعيدت ترجمتها هنا فيما يلي، تقدم لمحة عن هذا التفسير، إذ يثير ابن تيمية تساؤلًا حول انقسام الفكر الإسلامي الذي شاع في العصر الوسيط؛ بين الأصول التي تتناول مسائل العقيدة، والفروع التي تتناول الواجبات والمحرمات العملية، ويفضل بدلًا من ذلك أن يضع العقيدة والعمل على صعيد واحد، معتبِرًا كليهما من مسائل العمل. ومن هذا المنظور فإن معرفة صفات الله لا تختلف عن معرفة الواجبات العملية في الإسلام؛ كالأركان الخمسة، كما أن إنكار الواجبات العملية كفرٌ مثله تمامًا مثل إنكار القضايا العقدية. وتقول هذه الفقرة ما يلي:

> إن المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية، وإن سُمِّيَتْ تلك مسائل أصول وهذه مسائل فروع؛ فإن هذه تسميةٌ مُحدَثة قسَّمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين، بل

---

(١) يعالج ابن تيمية هذه القضية الأخلاقية في الاختيارية، مجموع الفتاوى ٢٥٨/٦. ولمزيد من النقاش، انظر: Hoover, "God Acts by His Will and Power".

> الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين مسائل أصول، والدقيق مسائل فروع. فالعلم بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة؛ كالعلم بأن الله على كل شيء قدير وبكل شيء عليم وأنه سميع بصير وأن القرآن كلام الله ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة. ولهذا من جحد تلك الأحكام العملية المُجْمَع عليها كَفَر، كما أن من جحد هذه كفر[١].

وبالنظر إلى هذه التسوية المبدئية بين مسائل العقيدة والعمل، فإن العبادة لا تشمل الشعائر والأخلاق والفقه والسياسة فقط، وإنما قد تشمل أيضًا التكلم عن الله بشكل صحيح؛ أي -كما سنرى في نهاية الفصل- التكلم بطريقة تنسب إلى الله الثناء والكمال الأعلى. ومن هذه الزاوية المميزة نرى أن خطاب ابن تيمية الكلامي ليس في الأساس وسيلة أيديولوجية لتشجيع السعي إلى -أو محاولة- معرفة الله في ذاته، ولكنه بحث عملي لإيجاد أفضل الطرق المحمودة في وصف الله. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن التفكير في الله والتكلم عنه بشكل حسن هو جزء من الشريعة، والخطاب الكلامي للشيخ يمثل محاولة لتوضيح هذا الجانب من الشريعة، وعلى هذا فهو ممارسة فقهية، وربما من الأنسب أن نسميه فقهًا كلاميًّا؛ رغم أني لم أقف على الشيخ يتحدث بمثل هذه الألفاظ على وجه التحديد. وهكذا قد يُنظر إلى ابن تيمية كفقيه متكلِّم يرد على التساؤلات والاعتراضات المتعلقة بما يجب قوله عن الله بحق. ويظهر الطابع الفلسفي الدفاعي في هذا الفقه بقدر ما يرى الشيخ أن استعمال التفكير والحجاج العقلي في المسائل الكلامية جائز، أو مستحب، أو حتى واجب.

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٥٦-٥٧؛ تُرجم في كتاب فضل الرحمن:

Islam in Reform and Revival, 143.

ولمزيد من النقاش حول إذابة ابن تيمية للفرق الواسع بين الأصول والفروع، انظر المطرودي:

al-Matroudi, The Ḥanbalī *School*, 69–72.

ويدرس هذا الفصل منهج ابن تيمية الكلامي بمزيد من التفصيل، وكذلك العناصر الرئيسة في الأخلاق والعقيدة، مما يساعد في فهم أعماله التي تتناول العدل الإلهي. وبعد تفصيل الدور المنوط بالعبادة في إطار رؤية ابن تيمية الدينية، يتحول هذا الفصل إلى الأسس الإبستمولوجية لمعرفة وجود الله، وأنه هو وحده المستحق للعبادة، ثم بعد ذلك يدرس كيف أن ابن تيمية يحدد بدقة ما يجب قوله في صفات الله وأفعاله، وكذلك الثناء عليه أعلى الثناء.

مركزية عبادة الله وحده

هناك حادثة رواها ابن عبد الهادي (ت: ٧٤٤هـ/١٣٤٣م)، وهو كاتب سيرة ابن تيمية، تشير إلى مركزية العبادة في رؤية الشيخ للإسلام، وتفيد هذه الرواية أنه في عام ٧٠٧هـ/١٣٠٧م، وفي يوم الجمعة الموافق ٣٠ من ربيع الأول، قصد ابن تيمية أحد مساجد القاهرة لأداء صلاة الظهر، فطلب إليه بعض الناس أن يلقي درسًا، لكنه لم يقل شيئًا؛ فقط ابتسم وأخذ يتلفت، ثم قرأ أحد الحاضرين أول الآية (١٨٧) من سورة (آل عمران): ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾، وحينها نهض ابن تيمية وقرأ من سورة الفاتحة وأخذ يتحدث في الآية الخامسة منها: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ۝﴾، وفي معنى العبادة والاستعانة إلى أن أذَّنَ مؤذن العصر، ي مدة ساعتين أو ثلاث[1]. وإذ لم يذكر ابن عبد الهادي المزيد من التفاصيل حول هذه خطبة المطوّلة لابن تيمية؛ فإن ما نستطيعه هو فقط أن نتخيل ما يمكن أن يكون الشيخ قد قاله، وعلى أية حال فهناك مادة وافرة من كتاباته لتوضيح ما يعتقده في العبادة[2]،

---

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرّية، ٢٥٥.

(٢) بالإضافة إلى المصادر التي أُخذت عنها المناقشة التالية، انظر على وجه الخصوص: العبودية، مجموع الفتاوى ١٠/١٤٩-٢٣٦؛ والقدرة، مجموع ٨/٣٩-٥٧؛ والتوحيد، مجموع ١/٢٠-٣٦؛ والشرك، مجموع ١/٨٨-٩٤؛ والعديد من النصوص المختارة المتعلقة بروحانية ابن تيمية في سلسلتي ترجمات بواسطة:

Yahya M. Michot, "Textes Spirituels d'Ibn Taymiyya," Le Musulman (Paris), 11–29 (1990–8 and "Pages spirituelles d'Ibn Taymiyya," Action (Mauritius), 1999–2002.

والإشارات الكاملة لبعض هذه النصوص قد توجد في (الببليوجرافيا)، ويمكن الوصول إلى النصوص من الرابط التالي:

http://www.muslimphilosophy.com/it/index.html.

ومن المراجع الهامة حول التصوف عند ابن تيمية: =

والنقاش هنا منحصر في كتاباته حول سورة الفاتحة نفسها.

وسورة الفاتحة بالنسبة إلى ابن تيمية لها مكانة متميزة في الوحي القرآني؛ لأن الله أوجب قراءتها في الصلاة التي هي أفضل الأعمال كما يرى الشيخ. كما أنه ينظر إلى الآية الخامسة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ باعتبارها خلاصة الفاتحة والمركز الفاصل بين شِقَّيْها؛ إذ يمثِّل قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ نهاية الشق الأول من السورة، وهو ما يخص الله، بينما يمثِّل قوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ النصفَ الثاني من السورة، وهو ما يخص العابد نفسه الذي يطلب العون المنتظَر من الله إليه، وبهذا فإن الآية الخامسة تجمع عنصري العبادة والدعاء اللذين يميزان السورة بكاملها. وهنا ينقل ابن تيمية قولًا للحسن البصري بأن الله قد جمع معاني جميع الكتب السماوية في القرآن، ثم جمع معاني القرآن في أم الكتاب أي سورة الفاتحة، ثم جمع معاني الفاتحة في هاتين العبارتين: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾(١).

كذلك وجد ابن تيمية معاني العبادة والاستعانة مجتمعة في مواضع أخرى من القرآن والحديث تمامًا كما هو الحال في الفاتحة، وهو في هذا يذكر مثلًا قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]، وقوله: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [الرعد: ٣٠]؛ فالإنابة والتوبة من أوجه العبادة، والتوكل متعلق بالاستعانة. وفي حديث: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا مِنْكَ وَلَكَ»(٢)، يفسر ابن تيمية «لك» بكونها مرتبطة بالعبادة، ويفسر «منك» بكونها مرتبطة بالتوكل والاستعانة في كل ما يأتي به الله(٣).

= Th. E. Homerin, "Ibn Taimīya's Al-Ṣūfīyah wa-al-fuqarā'," Arabica 32 (1985): 219–244; and Th omas Michel, "Ibn Taymiyya's Sharḥ on the *Futūḥ alghayb* of ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī," *Hamdard Islamicus*, 4.2 (Summer 1981): 3–12.

(١) في المنبجي، مجموع الفتاوى ٢/٤٥٥-٤٥٦؛ تلبيس، ٢/٤٥٤؛ وتفسير الفاتحة، مجموع ١٤/٧.

(٢) الدارمي، ١٨٦٤، الأضاحي، السنة في الأضحية.

(٣) المنبجي، مجموع الفتاوى ٢/٤٥٦؛ وتفسير الفاتحة، مجموع ١٤/٩.

وفي العلاقة بين الله والبشر، تتصل العبادة بألوهية الله أو إلهيته، والاستعانة بربوبيته أو ربانيته[1]. ويلاحظ ابن تيمية أن هذه المعاني الخاصة بالألوهية والربوبية توجد في ألفاظ الصلاة؛ فاسم الله، والذي يشترك في جذره اللغوي (ء-ل-هـ) مع لفظ الألوهية، يتعلق بالعبادة كما في قول «الله أكبر»، و«الحمد لله»، بينما اسم الرب، والذي يشترك في جذره اللغوي (ر-ب-ب) مع لفظ الربوبية؛ يتعلق بالاستعانة كما في قوله: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [آل عمران: ١٤٧]، وقوله: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ وَٱرْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [المؤمنون: ١١٨][2]. وهكذا، وكما يبين المقطع التالي، فالعبادة تخص ألوهية الله بينما تخص الاستعانة ربوبيته:

> ... ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. فهذا تفصيل لقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. فهذا يدل على أنه لا معبود إلا الله وأنه لا يستحق أن يُعبَد أحد سواه. فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إشارة إلى عبادته بما اقتضته إلهيته: من المحبة والخوف والرجاء والأمر والنهي؛ ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إشارة إلى ما اقتضته الربوبية من التوكل والتفويض والتسليم... [3].

فالشيخ يرى أن طلب العون يدل على اعتماد البشر على الله بشكل مطلق؛ إذ هو رب العالمين، والربوبية تشير إلى فاعلية الله القدرية والخلقية، وهي حصرية عليه دون غيره، وليس للمخلوقات وجود منفصل عن الله، وهي لا تطلب العون إلا من مصدر وجودها ولا تتوكل إلا عليه وحده، والإقرار بأن الله وحده هو خالق هذا الكون وربه؛ يطلق عليه «توحيد الربوبية» أو «توحيد الربانية». وعلى نفس النحو تشير العبودية إلى إخلاص البشر لله -ينيبون إليه، ويحبونه، ويطيعونه، ويرجونه ويتقونه- وهو أمر متعلق بألوهيته؛ فالإله هو الذي يُحَبُّ ويُعبَدُ لكونه إلهًا، وألوهية الله تدل على حقه الذاتي في أن يُعبد، من ثم

---

(١) هناك مجموعة واسعة من الألفاظ التي تقابل بين الألوهية والربوبية في كتابات ابن تيمية؛ منها -على الترتيب- الأمر والخلق، والإرادة الشرعية والإرادة الكونية، وهو ما سوف يناقَش بالتفصيل في الفصل الثالث.

(٢) المنبجي، مجموع الفتاوى ٤٥٦/٢؛ وتفسير الفاتحة، مجموع ١٢/١٤-١٣.

(٣) الشرك، مجموع ٨٩/١.

فإن توحيد الألوهية هو الإقرار بأن الله وحده هو المستحق للألوهية والتوجه إليه بالعبادة. وهذا كما يوضح ابن تيمية هو معنى الإقرار بأنه «لا إله إلا الله»، وتركيز المرء لطاقته في عبادة الله يجنبه أي نوع من الشرك به ومنعه أحقيته في العبادة الخالصة لوجهه(١).

كذلك يوضح ابن تيمية الأفضلية الكبرى لألوهية الله على ربوبيته -وبالتالي أفضلية العبادة على الاستعانة- مُتَدرِّعًا بأفكار ابن سينا حول العلة الغائية والعلة الفاعلية، إذ يرى ابن سينا أن العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء، بينما العلة الفاعلية هي ما يوجِدُ الشيء، فالعلة الغائية هي علة فاعلية لعليّة العلة الفاعلية، ومعلولة لها في وجودها(٢). ويطبق ابن تيمية هذا التحليل على قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وعلى قوله ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ من خلال ربط العبادة والألوهية بالعلة الغائية من جهة، وربط الاستعانة والربوبية بالعلة الفاعلية من جهة أخرى، إذ يقول:

> الإله هو المعبود، وتعلق الاستعانة بربوبيته، فإن رب العباد الذي يُرَبِّيهم، وذلك يتضمن أنه الخالق لكل ما فيهم ومنهم، والإلهية هي العلة الغائية، والربوبية هي العلة الفاعلية، والغائية هي المقصودة؛ وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية، ولهذا قدم قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على قوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وتوحيد الإلهية يتضمن توحيد الربوبية؛ فإنه من لم يعبد إلا الله يندرج في ذلك أنه لم يُقِرَّ بربوبية غيره(٣).

وهذا النص يقدم الألوهية على الربوبية؛ إذ الألوهية هي العلة الغائية، أي إنها الموضوع الأسمى للعبادة، وهي العلة الفاعلية للإقرار بربوبية الله، وهذه الأخيرة هي بدورها العلة الفاعلية التي توجِد الأشياء، كما أن عبادة الله وحده تنطوي على الإقرار بكونه الخالق الأوحد. وفي نصٍّ آخر، وكما هو شأن الفقرة السابقة، يلحظ ابن تيمية

(١) التوحيد، مجموع الفتاوى ٢٢/١؛ والمنبجي، مجموع ٤٥٦/٢-٤٥٩. انظر في المقابل: في فصوص الحكم. مجموع ٤٠٤/٢-٤٠٦.

(٢) ابن سينا، الإشارات، ٣٠/٣-٣٣.

(٣) تلبيس، ٤٥٤/٢. انظر في المقابل: العبودية، مجموع الفتاوى ١٩٤/١٠.

أن الفاتحة في آيتها الخامسة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ تضع العلة الغائية للعبادة قبل العلة الفاعلية للاستعانة؛ لأن العلة الغائية هي العلة الفاعلية لهذه العلة الفاعلية، والقول الأمثل هو أن العبادة تُفَعِّلُ الاستعانةَ، إذ هي العلة الفاعلية لها. ومع ذلك فالناس كما يرى ابن تيمية عادة ما يقرون بربوبية الله ويستعينون به أكثر مما يعبدونه، وهذا ينبع من شعورهم بالحاجة الشديدة، ولذلك بعث الله الرسل لدعوة الناس إلى عبادته وحده، وبالتالي فحين يتوجهون إليه بالعبادة فإن هذا يستلزم كذلك إقرارهم بربوبيته والاستعانة به[1]. وبعبارة أخرى نقول إن الناس عليهم أن يعبدوا الله ويحبوه ويحمدوه لذاته من جهة ألوهيته أولًا، ثم لأفعاله من جهة ربوبيته ثانيًا.

وبهذه الأسبقية التي تحتلها العبادة في فكر ابن تيمية على نحوٍ صارم كما نرى؛ ننتقل الآن إلى الأسس الإبستمولوجية لعلم البشر بوجود الله وأنه هو وحده المستحق للعبادة. ويبني ابنُ تيمية فكره على نص قرآني، حتى وإن كان تفسيرُه له فلسفيًّا، لكنه كذلك يقدم ادعاءً تبريريًّا بأن العقل الحر يوافق الوحي في تقديم المعلومات نفسها.

---

(١) تفسير الفاتحة، مجموع الفتاوى ١٤/١٣-١٤.

التوافق بين العقل والنقل

يكرس ابن تيمية كتابه الكبير (درء تعارض العقل والنقل)، في طبعته المنقحة التي تتكون من أحد عشر جزءًا، لدحض القاعدة التي وضعها فخر الدين الرازي وآخرون، وهي أن الأدلة العقلية لها الأولوية على الأدلة النقلية إذا ما حصل التعارض بينهما(١)، لكن الشيخ يؤكد أنه لا تعارض بين العقل والنقل. ولبنيامين أبراهاموف Binyamin Abrahamov دراستان توضحان أن ما يعنيه ابن تيمية بموقفه هذا ليس واضحًا بشكل مباشر. وفي مقاله لعام ١٩٩٢م حول كتاب (الدرء) يذهب أبراهاموف إلى أن رؤية ابن تيمية تبدو قريبة للغاية من رؤية الفيلسوف ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ/١١٩٨م)؛ أن العقل والوحي كليهما صادق ولا تناقض بينهما(٢). ورغم ذلك ينتهي أبراهاموف إلى أن ابن تيمية يختلف عن ابن رشد جوهريًا بعدم تجاوزه حدود الألفاظ والأدلة العقلية المتضمَّنة في القرآن والسنة، وبهذا فالعقل لا يتعارض مع الوحي لأنه لا يقع خارج حدود الوحي(٣).

---

(١) انظر على وجه الخصوص: الدرء، ١/ ٤-٨.

(٢) في مقال باللغة العربية أقدم، يشرح عبد المجيد الصغير أوجه التشابه بين ابن تيمية وابن رشد، «مواقف رشدية عند ابن تيمية: ملاحظات أولية»، في دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي (الرباط: ... ١٩٨٠م)، ٩٣-١١٧؛ ط. ٢ (الرباط: د.ن.، ١٩٨٧م)، ١٦٤-١٨٢.

(3) Binyamin Abrahamov, “Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition,” The Muslim World 82:3–4 (July–Oct. 1992): 256–273.

وتوصل إلى النتيجة نفسها كل من نيكولاس هير:

Nicholas Heer, “The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymīya and the Mutakallimūn,” in Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in =

وقد تراجع أبراهاموف فيما بعد عن استنتاجه السابق وأخذ يصرح برفضه، فقَدَّمَ في عام ١٩٨٨م دراسة عامة حول العقل والنقل في علم الكلام الإسلامي، ويبرهن فيها بإيجاز على أن ابن تيمية يعترف بوجود حجج عقلية نابعة من الفكر البشري مستقلًّا عن الوحي، وأنها حجج صالحة ما لم تُعارِض الوحي، وبالتالي يكون العقل مصدرًا مستقلًّا لمعرفة الله، وعلى أية حال فأبراهاموف لم يطرح قضيته بشكل مفصل، كما أنه لا يبحث في طبيعة هذه الأدلة العقلية المذكورة، لكن ما يلي هنا سوف يدعم استنتاجه الأخير هذا[1].

وأما يحيى ميتشوت Yahya Michot فيتصور المسألة بشكل مختلف على نحو ما، وهو ما يظهر في مقدمة ترجمته الفرنسية لرسالة ابن تيمية إلى الأمير الشامي أبي الفداء (٧٣٢هـ/١٣٣١م)*. وبناء على كتاب (الدرء) ورسالة (أبي الفداء)، يوضح ميتشوت أن ابن تيمية يرى في القرآن والسنة الذروة التي يلتقي عندها طريقا العقل والنقل، والتي يفترقان منها كذلك، وأن كل ما يناقض القرآن والسنة يقع خارج حدود العقل، وبالتالي فالأدلة العقلية حين تُستعمَلُ بشكل سليم تنتهي إلى ما تنتهي إليه الأدلة النقلية؛ إذ ينبع كلاهما من المصدر نفسه[2].

وإليك فقرة من رسالة ابن تيمية تُظهِر كيف أن الوحي والعقل يمكن تصورهما باعتبارهما طريقين متكاملين إلى الحقيقة نفسها.

= Honor of James A. Bellamy, ed. Mustansir Mir (Princeton, NJ: Th e Darwin Press, 1993), 181–195;

ومحمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ٣٤٧-٣٥٥.

(1) Binyamin Abrahamov, Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 51.

(2) Jean R. Michot, Ibn Taymiyya: Lettre à Abû l-Fidâ' (Louvain-la Neuve: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1994), 18.

وخبر أبي الفداء وتأريخ الرسالة بالأعوام الأخيرة من حياة ابن تيمية موجود في (pp. ١٥-٦). ويثبت لاوست (Essai, ١٧٦-٧) نفس النقطة بوضوح أقل، فيقول: «وهكذا فإن الشرع هو العقل بالكلية، ولا يوجد تعارض بين النقل والعقل، والنقل الصحيح والعقل الصحيح هما مظهران لنفس الحقيقة الواحدة».

وأما أئمة أهلِ السنة -كالصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ ومَن سَلَك سبيلَهم من أئمة المسلمين- فهؤلاءِ أَتَوا بخلاصةِ المعقولِ والمنقول، إذْ كانوا عالمين بأن كلًّا من الأدلة السمعية والعقلية حق، وأنَّها متلازمةٌ، فمن أعطَى الأدلةَ العقليةَ اليقينية حَقَّها من النظرِ التام عَلِمَ أنها موافقة لِمَا أخبرَتْ به الرسُلُ، ودَلَّتْهُ على وجوب تصديقِ الرسُل فيما أخبروا به. ومَن أعطَى الأدلَّةَ السمعيةَ حقَّها مَن الفهم عَلِمَ أنَّ اللهَ أرشدَ عِبادَه في كتابه إلى الأدلة العقلية اليقينية، التي بها يُعلَم وجودُ الخالقِ وثبوتُ صَفاتِ الكمالِ له، وتنزُّهُه عن النقائصِ وعن أن يكون له مِثْل في شيء من صفاتِ الكمال، والتي تَدُلُّ على وحدانيته ووحدانيةِ ربوبيتِه ووحدانية إلهيته، وعلى قدرته وعلمِه وحكمتِه ورحمتِه، وصِدْق رُسُلِه ووجوب طاعتِهم فيما أوجَبوا وأَمَروا، وتصديقِهم فيما أعلَموا به وأخبروا(*)(1).

ووفقًا لهذه الفقرة فإن الوحي يؤكد مرارًا على الأدلة العقلية الصحيحة المتعلقة ...ين. هذا ويوضح ابن تيمية في موضع آخر أن الوحي يتضمن كلًّا من الأخبار والأدلة عقلية، وهذه الأدلة العقلية شرعية؛ لأن الله ورسله هم من جاء بها، وعقلية؛ لأنه يُحكم

(*) عثر على هذا النص في جامع المسائل لابن تيمية، ط. عالم الفوائد - المجموعة الخامسة، ص. ٢٨٧-٢٨٨. وقد جاء النص في باب بعنوان (رسالة إلى السلطان الملك المؤيَّد). والملك المؤيد هو أبو الفداء إسماعيل بن علي بن محمود صاحب حماه. وأما الترجمة الإنجليزية التي أوردها المؤلف لهذا النص فقد نقلها عن ترجمة ...حيزية بعنوان (رسالة إلى أبي الفداء)؛ انظر الهامش التالي

(1) “A Letter of Ibn Taymiyya to Abū l-Fidā',” ed. Serajul Haque, in Documenta Islamica Inedita, ed. Johann W. Fück, 155–161 (Berlin: Akademie-Verlag, 1952), 159.

وقد أعيد طبع النص العربي مع ترجمة ميتشوت:

Michot, *Ibn Taymiyya: Lettre à Abû l*-Fidâ', 83–7.

وترد الإشارات إلى النص العربي وفقا لترقيم سراج الحق Serajul Haque (انظر في المقابل: الترجمة الفرنسية ميتشوت: pp. 57–8)

بصدقها من خلال الاستدلال العقلي. كذلك يقول الشيخ في رسالته إلى أبي الفداء(*) -وغيرها- أن المتكلمين والفلاسفة -وعادة ما يقصد الفارابي (ت: ٣٣٩هـ/٩٥٠م) الفيلسوف الأفلاطوني المحدث الأرسطي، وابن سينا- يخطئون حين يحصرون الوحي في إطار الخبر(١). ولنسلك بالمسألة طريقًا آخر فنقول إن الخبر يجسد عقلانية حقيقية، فبمجرد فهم المرء للخبر يراه مطابقًا لأية حقيقة قد عرفها قبلُ بالنظر العقلي، وفي هذا السياق يرى ابن تيمية أن مصداقية الأنبياء يمكن معرفتها من خلال العقل فقط(٢)، وعلى العكس فإن الخبر يقدم -مباشرة- أفكارًا لا عقلانية بشأن ما هم عليه(٣).

ويضع ابن تيمية حدودًا لما يمكن أن يعرفه العقل في العقيدة والأخلاق، ويرى أن الخبر المجرد لازم لمعرفة «تفاصيل ما أخبروا به (أي الأنبياء) من الأمور الإلهية والملائكة والعرش والجنة والنار وتفاصيل ما يُؤمَر به ويُنهَى عنه»(٤). ورغم ذلك فالأدلة

(*) الملك المؤيد أبو الفداء إسماعيل بن علي بن محمود، الأيوبي، صاحب حماه.

(1) Abū al-Fidā', 160

والأكملية، مجموع الفتاوى ٧١/٦؛ والمعارج، مجموع ١٦٠/١٩؛ والدرء، ٢٨/١؛ والجهد، مجموع ٢٤٢/٩ = المنطقيين، ٣٨٢. انظر أيضًا مايكل:

Michel, A Muslim Th eologian's Response to Christianity, 15,

إذ يقول دون فهم بأن لفظ «فلاسفة» في كتابات ابن تيمية يشير بشكل رئيس إلى الأرسطيَّيْن الأفلاطونيَّيْن المحدَثَيْن الفارابي وابن سينا، وعرَضًا كذلك إلى ابن رشد ونصير الدين الطوسي، بينما يقتصر لفظ «المتفلسفة» على السهروردي والمذهب الإشراقي. أما وائل بهجت حلاق في كتابه:

Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford, UK: Clarendon Press, 1993), 4 n. 1,

فيوضح على نحو صحيح أن لفظي «الفلاسفة» و«المتفلسفة» مترادفان في الإشارة إلى التقليد الفلسفي الأوسع. ولفظ «المتفلسفة» لا يتقيد بالإشراقية.

(2) Abū al-Fidā', 160.

(٣) انظر:

Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity, 129,

حيث يضيف مايكل نفس الملاحظة في مناقشته لإبستمولوجيا ابن تيمية في تفنيد المسيحية في كتاب الجواب الصحيح. يقول مايكل: «يعتقد ابن تيمية أن[الحقيقة واحدة. فكل ما أخبر به الوحي حقًّا، لا يمكن أبدًا أن يتعارض مع ما هو معلوم بالعقل والإدراك الحسي، لكن لا يمكن تأكيده إلا بالخبر. وبالمثل فإن ما يُعلم بالعقل أو بالإدراك الحسي السليم، لا بد وأن الوحي يؤكده». وكما يذكر مايكل، فإن الشيخ كذلك يرى في الإدراك الحسي مصدرًا صالحًا للمعرفة/العلم].

(٤) الفرقان، مجموع الفتاوى ١٣٨/١٣.

[illegible]. [illegible] تي يحوي القرآن أفضلها، تثبت وجود الله وصفاته، والإيمان بما أنزله الله [illegible] [illegible] [illegible]سه ووجوب تصديقه وطاعته.

في معرفة أن الله موجود وأنه وحده المستحق للعبادة

العقل والشرع

يورد ابن تيمية أن للعقل معنيَيْن في التقليد الإسلامي؛ فالعقل بالنسبة إلى أحمد بن حنبل هو القوة والغريزة التي يفكر المرء بواسطتها، وبالنسبة إلى آخرين، ومنهم المتكلمون، فهو ضربٌ من العلوم الضرورية. ويرى ابن تيمية أن كلا المعنيين صحيح، ويربط بين العقل ولفظ «البصر» الذي قد يشير في العربية إلى قوة الإبصار، وأيضًا إلى الإدراك الذي يحصل بقوة الإبصار[1].

ويوضح الشيخ أن العقل يعرف القواعد التأسيسية للفكر: أن الأشياء المتماثلة متماثلة، والأشياء المتنافرة متنافرة، وأنه لا يمكن لشيئين أن يوجَدا في نفس الزمان والمكان؛ فليس من المعقول ولا من الممكن -مثلًا- أن يجتمع الأبيض والأسود في نفس الحيز والوقت، كما أن الشيء لا يمكن أن يكون موجودًا ومعدومًا في آنٍ واحد[2]. ودون أن يعترف ابن تيمية بمصادر أفكاره، نجده كذلك يؤكد أن العقل يعرف المفاهيم الميتافيزيقية المرتبطة بالعلة الفاعلية، وهي مفاهيم أساسية في علم الكلام وفي فلسفة ابن سينا. ومن المعلوم بصريح العقل لدى المتكلمين أن الموجود هو إما مُحْدَث أو أزليّ، وإما مخلوق أو غير مخلوق، وأما بالنسبة إلى ابن سينا فمن المعلوم بصريح

---

١) الاستقامة، ٢/١٦١-١٦٢؛ والبغية، ٣١-٤٠ والتي تقدم مناقشة مفصلة لمعنى العقل.

٢) القدرة، مجموع الفتاوى ٨/٩؛ والجواب، ٤/٣٩١، ٣٩٦-٣٩٧.

العقل أن الموجود هو إما واجب بنفسه أو غير واجب بنفسه، وإما غني عما سواه أو مفتقر إلى ما سواه(١).

وفي ظل هذه المتقابلات الميتافيزيقية، يقدم الشيخ حججًا كوزمولوجية/كونية لإثبات وجود الله على نحو بسيط ومباشر، فوجود الخالق معلوم بالعقل بالضرورة من حقيقة الوجود المخلوق. ومن الصحيح منطقيًّا أن كل شيء يحتاج إلى سبب، وأن كل الأشياء لا بد لها من مُحدِثٍ قديم أزلي ومكتفٍ تمامًا بذاته، وفي هذا يقول الشيخ: «والمحدَثُ نفسه يعلم بصريح العقل أنَّ له مُحدِثًا»(٢). وكل مخلوق هو بمجرد وجوده آية توجب العلم بصفات الخالق ووحدانيته وذاته، ولذلك كانت طريقة الأنبياء أن يستدلوا على الله بذكر هذه الآيات(٣). ووجود هذا الموجود القديم الأزلي الغني عما سواه، والذي هو واجب بذاته؛ هو وجود معلوم بضرورة العقل، وبافتقار كل حادث إلى محدِث، وكذلك بافتقار كل ممكن إلى موجِد له(٤).

ويفرق ابن تيمية أدلته العقلية المباشرة على وجود الله وبين منهج النظر العقلي لدى أهل الكلام؛ والذي يبرهن على وجود الخالق بحجج كوزمولوجية/كونية غير مباشرة تقول بتولُّد الحوادث وتكوُّن الأجسام من الذرات(٥)، ويخص الشيخ بالنقد المتكلمين من المعتزلة وبعض الأشاعرة والحنابلة؛ لقولهم بأن النظر هو أول الواجبات البشرية(٦).

---

(١) المنهاج، ١١٦/٢ = ١٧٥/١-١٧٦.

(٢) النبوات، ٢٦٦.

(٣) النبوات، ٢٦٠؛ والجهد، مجموع الفتاوى ١٤١/٩-١٤٢ = المنطقيين، ١٥٠، ١٥٣-١٥٤.

(٤) التدمرية، مجموع الفتاوى ٨/٣-٩؛ والمنهاج، ١١٦/٢ = ١٧٥/١-١٧٦.

(٥) لتفاصيل هذه الحجج، نظر:

Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence* of God in *Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1987), 134–153.

(٦) يذكر ابن تيمية في الدرء، ٣٤٨/٨-٣٥٨؛ والفطرة، الرسائل الكبرى ٣٤٦/٢-٣٤٧، أن الجويني والغزالي والرازي. والحنابلة أبا يعلى الفراء وابن عقيل، جميعهم قالوا بوجوب النظر في أول أمرهم ثم تراجعوا عن هذا الإيجاب في آخره. ويترجم جنيف جوبيليوت Geneviève Gobillot رسالة ابن تيمية في الكلام على (الفطرة)، انظر:

"L'Épître du discours sur la fiṭra (Risāla fī-l-kalām ʿalā-l-fiṭra) de Taqī-l-Dīn Aḥmad Ibn Taymīya (661/1262–728/1328)," Annales Islamologiques 20 (1984): 29–53.

يرجع الشيخ أصول هذا المنهج إلى جهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ/٧٤٥م)، كما يحتج بكونه بأن هذا المنهج ليس أساسًا ضروريًا للعلم بوجود الله، فهذا النوع من التنظير لا بد أن يقع بصاحبه في الخطأ[١]. ويلحظ الشيخ علاوة على ذلك أنه حتى الفلاسفة أنفسهم لم يفرضوا طرائق تفكيرهم على أحد؛ إذ لم يروا إتاحة علومهم الخاصة لعوام الناس[٢]. ووفقًا لابن تيمية فإن إحداث الله للإنسان بعد أن كان عدمًا يمكن العلم به مباشرة وبالكلية من خلال العقل مستقلًّا عن الوحي النبوي، حتى وإن استعمل الأنبياء والقرآن هذا الشكل من الأدلة[٣].

وبالإضافة إلى العلم بوجود الله، يؤمن ابن تيمية أن الحقائق الدينية والأخلاقية الأساسية كذلك يمكن العلم بها بالعقل، فالعقل يعلم أن الخالق لا بد أن يكون هو المعبود الأوحد، ولا يمكن أن يكون له شريك[٤]، كذلك يستطيع العقل أن يعرف أي أفعال البشر حسن وأيها قبيح؛ ذلك أن الفرق بين الحسن والقبيح يرجع إلى الفرق بين راحة الإنسان ولذته ونفعه ومصلحته من جهة، وبين ضيقه وانزعاجه وألمه وضرره ومفسدته من الجهة الأخرى[٥]. وفي هذا الصدد يكتب الشيخ حول رأي فخر الدين الرازي من أن العقل يعلم ما إذا كان الفعل صفة كمال أو صفة نقصان[٦]. ويلحظ ابن تيمية -على نحو صحيح- أن المتأخرين من أهل الكلام هم فقط من استعملوا مثل هذه المصطلحات، وأن الرازي قد أخذها عن الفلاسفة. وعلى أية حال فالشيخ أيضًا يرجع الكمال والنقص إلى اللذة والألم، والانسجام والنفور، إذ يقول:

---

١) النبوات، ٥٩-٦٣ وما بعدها؛ والدرء، ١٤١/٧ = ٣١٨/١٠، والذي يقدم معالجة موسعة لأساليب الفلاسفة والمتكلمين في معرفة وجود الله.

٢) الدرء، ٣١٧/١٠.

٣) النبوات، ٧١-٧٢، ٧٤.

٤) التوبة، مجموع الفتاوى ٦٨٢/١١.

٥) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٠٨/٨-٣٠٩؛ المنطقيين، ٤٢٢؛ تحسين العقل، مجموع ٤٣٤/٨-٤٣٥؛ والنبوات، ١٣٩. وهناك أيضًا تحليلات جزئية لنظرية ابن تيمية في القيمة الأخلاقية، انظر:
Bell, *Love Theory*, 88–91; and Makdisi, “Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine,” 47–63.

٦) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣١٠/٨. وقول الرازي يتضمنه كتابه المحصل، ٢٠٢.

الكمال الذي يحصل للإنسان ببعض الأفعال هو يعود إلى الموافقة والمخالفة، وهو اللذة أو الألم؛ فالنفس تلتذُّ بما هو كمال لها وتتألم بالنقص، فيعود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافي[1].

وعلى نحو مماثل يربط ابن تيمية المصطلحات القيمية الأخرى بالملاء[م] واللذة، قائلًا: «فمعلوم أن العلم والعدل والصدق والإحسان ملائم لبني آدم فيكونو[ن] ملتَذِّين بذلك، بل يكون الْتذاذُهم بذلك أعظم من غيره، وهذا معنى كون الفعل حس[نًا] ومعنى كونه قبيحًا ضد ذلك»[2]، وبالمثل فإن مصطلحات مثل الحسنة والسيئة تتعل[ق] بأمور اللذة والألم[3]. وإنني لم أجد الشيخ يُعَرِّفُ الخير والشر بشكل مباشر، لكنهما في سياقهما يرتبطان أيضًا بالمصلحة والمفسدة، والنفع والضرر[4]، كذلك لم أجده يقو[ل] بأن الخير والشر معلومان بالعقل، رغم عدم وجود ما يمنعه من هذا القول. ولنتحدث بشكل عام، فإن الألفاظ القيمية في خطاب ابن تيمية تعود إلى اعتبارات المصلح[ة] والمفسدة، ومن أخص صفات عقل الإنسان أنه يعلم ما ينفعه فيسعى إليه، ويعلم م[ا] يضره فيتراجع عنه[5].

ويفرق الشيخ بين نظريته في القيمة الأخلاقية وبين نظريات المعتزلة والأشاعرة وما يسميه جورج حوراني George Hourani «الموضوعية العقلانية» لدى المعتزلة يحدد الحسن والقبيح في الصفات الموضوعية للأفعال نفسها، فالفعل يكون حسنًا أ[و] قبيحًا بسبب صفة جوهرية فيه وملازمة له بالضرورة، وبالتالي فقيمة هذا الفعل معلوم[ة] بالعقل، ووظيفة الأمر والنهي الإلهيين ليست هي تحديد قيم الأفعال وإنما إظهاره[ا]

---

(١) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣١٠/٨.

(٢) المنطقيين، ٤٢٤.

(٣) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٠٩/٨.

(٤) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٣/٨-٩٤؛ والحسنة، مجموع ٢٦٨/١٤-٢٦٩. انظر في المقابل: الفاتحة، مجموع ٢٠/١٤-٢١. وفي المعارج، مجموع ١٦٩/١٩، يربط ابن تيمية الخير مباشرة بالنفع والصلاح، إذ يقول: «والخير والسعادة والكمال والصلاح منحصر في نوعين: في العلم النافع؛ والعمل الصالح».

(٥) المنطقيين، ٤٢٩؛ والاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣١١/٨.

والكشف، بل إن الفعل القبيح يستحَق العقاب عليه في الآخرة حتى دون نذير من رسول. وعلى الجانب الآخر تقف الإرادة الإلهية عند الأشاعرة، أو «الذاتية الإيمانية theistic subjectivism» (حوراني)، التي تذهب إلى أن الحسن أو القبيح كليهما متوقف على إرادة الله وحده، والأفعال تكون حسنة أو قبيحة فقط؛ لأن الله يأمر بها أو ينهى عنها، وليس هناك صفات في الأفعال تجعلها حسنة أو قبيحة، ولا يمكن معرفة قيمتها إلا عن طريق الوحي. ويرفض ابن تيمية هذه الرؤية مؤكدًا أن الأشاعرة يجعلون الأمر الإلهي تعسُّفيًّا في مجمله ولا ينظر إلى مصلحة البشر[1].

وكما هو واضح بالفعل، فابن تيمية يتبنى رأيًا ثالثًا يقول بأخلاقٍ غائيَّة أو عواقبية يعتمد تقويم الأفعال فيها على منفعتها الغائية؛ فالفعل ليس له صفة ذاتية تجعله حسنًا أو قبيحًا، بل إنَّ شيئًا ما قد يكون حسنًا ومحبَّبًا ونافعًا في بعض الظروف، وقد يكون قبيحًا ومكروهًا وضارًّا في ظروف أخرى[2]. ومع ذلك فالأفعال لها صفات تجعلها حسنة أو قبيحة، لكنها صفات عارضة ويجب اعتبارها في ضوء ما هو ملائم أو منافر للإنسان[3]. حيث إن «الحسن (من الأفعال) ما حصّل المحبوب المطلوب المراد لذاته، والقبيح ما حصّل المكروه البغيض»[4]، فقد تكون بعض الأمور سيئة في مواقف معينة وقد تكون حسنة في أخرى؛ مثل أكل اللحوم التي لم تُذبح ذبحًا شرعيًّا[5].

---

(١) تحسين العقل، مجموع الفتاوى ٨/٤٣١-٤٣٣؛ والتوبة، مجموع ١١/٦٧٥-٦٧٧؛ والثلث، مجموع ١٧/١٩٨؛ والمنهاج، ٣/١٧٧-١٧٨ = ٢/٣٣-٣٤. انظر في المقابل: النبوات، ١٣٩-١٤٢. انظر أيضا:

Majid Fakhry, *Ethical Theories* in *Islam*, 31–5 and 46–52; George F. Hourani, Islamic Rationalism: *The Ethics of ʿAbd al-Jabbār* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1971), 8–14; Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology," *The Journal of Religious Ethics* 11.2 (1983): 204–223; Sophia Vasalou, "Equal Before the Law: The Evilness of Human and Divine Lies: ʿAbd al-Ğabbār's Rational Ethics," *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 243–268, and Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris: J. Vrin, 1967), 81–3.

(٢) المنطقيين، ٤٢٢.

(٣) المنهاج، ٣/١٧٨ = ٢/٣٤.

(٤) المنهاج، ٣/٢٩ = ١/٢٧٠.

(٥) المنهاج، ٣/٢٩ = ١/٢٧٠.

ويدعي ابن تيمية إجماعًا واسعًا على القول بأن الحسن والقبيح يُعلمان بالعقل في إطار هذه الطريقة الغائية التي تسعى إلى المنفعة[1]. والواقع أن الأمر كان كذلك، لا سيما بين المتفلسفة من متكلمي الأشاعرة الذين هيمنوا في العصر الوسيط. وبهذه البدايات المتمثلة الجويني (ت: ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) والصياغة الواضحة المتمثلة في الغزالي (ت: ٥٠٥هـ/١١١١م)، أخذ الأشاعرة يفسرون المفاهيم الموضوعية للمعتزلة حول الحُسْن والقُبْح من جهة النفع والضرر، واللذة والألم، والملاءمة والمنافرة، كما أنهم أكدوا أن هذه الآثار هي مما يُعرف بالعقل. ورغم ذلك فمتأخرو الأشاعرة يؤكدون أن العقل لا يمكنه معرفة ما إن كان الفعل يستحق الثناء أو الذم؛ الثواب أو العقاب، وهو ما لا يمكن العلم به إلا من طريق الشرع[2]. وابن تيمية لا يعجبه هذا القول الأشعري، وهو يحاول عبثًا أن يحدَّه في مسألة التحسين والتقبيح. ويحتج قائلًا: «وفي الحقيقة فهذا النزاع يرجع إلى الملاءمة والمنافرة، والمنفعة والمضرة، فإن الذم والعقاب مما يضر العبد ولا يلائمه»[3]. وبينما هو من البديهي أن الذم والعقاب يُسبِّبُ الألم والضرر، فإنه لا يعالج مسألة ما إن كان المرء يعلم بالذم والعقاب -خصوصًا في الآخرة- من خلال العقل. وفي نص مختلف، يذهب ابن تيمية إلى أن الغايات الكبرى للأفعال يمكن أن تُعرف فقط من خلال الشرع المُنزَّل، حيث يقول: «ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال: من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تُعرَف إلا بالشرع»[4].

---

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى ١١٥/٣؛ والإرادة، مجموع ٩٠/٨؛ والاحتجاج، مجموع ٣٠٩/٨؛ والمنطقيين، ٤٢٢-٤٢٣.

(٢) الجليند، قضية الخير والشر، ٢٥٢-٢٥٨. انظر أيضًا:

Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, 82–3; Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996), 23–32; and Felicitas Opwis, "*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12.2 (2005): 182–223, at 188–189.

وللاطلاع على مناقشة موسعة ومفصلة لتطور الأخلاق الغائية في المذهب الأشعري والذي وصل إلى ذروته مع فخر الدين الرازي، انظر:

Ayman Shihadeh, The *Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden: Brill, 2006), 45–153

(٣) المنهاج، ٢٩/٣ = ٢٦٩/١. انظر في المقابل: الأقوم، مجموع الفتاوى ٩٠/٨؛ والاحتجاج، مجموع ٣٠٩/٨.

(٤) التدمرية، مجموع الفتاوى ١١٥/٣.

وهذا ينتقل بنا إلى علاقة الشرع بالحسن والقبح الذي يُعْلَمُ بالعقل؛ إذ يؤكد ابن تيمية أن الأمر/الشرع الإلهي موجَّه لحكمة ورحمة، ومن أجل صالح الناس[1]، كما يكتب قائلا: «فـــ(الله) أمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم»[2]، وعلى هذا فقد بعث الله الرسل لجلب المنافع ودرء المفاسد[3].

ومن وراء ذلك يعين الشيخ ثلاثة أنواع من الشرع الإلهي[4]. في النوع الأول يؤكد شرع الله أن على الإنسان فعل ما يعرف عقله أنه حسن، وترك ما يعرف عقله أنه قبيح[5]، ومثال ذلك ما جاء في الآية القرآنية التي تقول: ﴿يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. ويقول ابن تيمية إن هذه العبارة القرآنية تدل على كون هذه الأشياء صحيحة أو خاطئة، طيبة أو خبيثة، بشكل مستقل عن الشرع الإلهي، وخلافًا لذلك لجاءت الآية بتكرار لا معنى له: «يأمرهم بما يأمرهم ...» [6].

ويوضح ابن تيمية أن الله، في هذا النوع الأول، لا يعاقب على الأفعال المعروفة بقبحها حتى يرسل رسولًا، وهو يستند في ذلك إلى نصوص قرآنية مثل قوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبۡعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولٗا يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِنَاۚ وَمَا كُنَّا مُهۡلِكِي ٱلۡقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهۡلُهَا ظَٰلِمُونَ ۝٥٩﴾ [القصص][7]، فالله يرسل الرسل أولًا لإدانة ما هو معلوم بالفعل أنه قبيح،

---

(١) المنطقيين، ٢٣٧.

(٢) تحسين العقل، مجموع الفتاوى ٤٣٤/٨.

(٣) المنهاج، ٨٤/٣.

(٤) هذا التصنيف الثلاثي يوجد في تحسين العقل، مجموع الفتاوى ٤٣٤/٨-٤٣٦؛ والثلث، مجموع ٢٠١/١٧-٢٠٣.

(٥) تحسين العقل، مجموع الفتاوى ٤٣٤/٨-٤٣٥.

(٦) المنهاج، ١٧٨/٣-١٧٩ = ٣٤/٢.

(٧) تحسين العقل، مجموع الفتاوى ٤٣٥/٨.

ثم يُتْبِع ذلك تحريمًا وإنذارًا بالعذاب[1]. ويرى الشيخ أن هذا يختلف عن قول الأشاعرة من أن الأفعال القبيحة قبل نهي الوحي عنها كانت كسائر الأفعال من الأكل والشرب وما إلى ذلك، وأنه يتعارض أيضًا مع قول المعتزلة بأن الله يعاقب على الأفعال القبيحة حتى وإن لم يبعث رسولًا نذيرًا[2].

وفي تناوله الاعتراض القائل بأنه لا معنى للفعل القبيح الذي لا يعاقَب عليه، يضع ابن تيمية تفرقة بين نوعين من «القبح» ونوعين من «العقاب»؛ فالقبيح يعني أولًا أن الفعل سبب لعقاب الله الذي ينزله بعد إنذار الرسل، ويعني ثانيًا المذموم والناقص والمعيب، والأفعال القبيحة بهذا المعنى تستوجب «حرمان الخير» وهو ما ينتج عن عدم فعل ما هو أحسن. وبالتالي فإن هؤلاء الذين يفعلون القبيح قبل مجيئ الرسل يعانون من العقاب على نقصانهم، لكنهم لا يتعرضون إلى عقاب الله بشكل مباشر. وفيما يتعلق بهذه المسألة يذكر الشيخ أيضًا أن هناك بعض الآثار تقول بأن من لم يُرسَل إليهم رسول في الدنيا؛ سوف يُرسَل إليهم يوم القيامة[3].

وأما النوع الثاني من الشرع الإلهي فالفعل فيه يكون حسنًا أو قبيحًا وفقًا لخطاب الشارع، لكنه يظل يستلزم مصلحة أو مفسدة، ويقول ابن تيمية إن الله قد يحدد أماكن مثل الكعبة، وأوقات مثل شهر رمضان، ليمنح فيها قدرًا أكبر من الرحمة والرزق والبركة. ويستشهد الشيخ بالنهي عن شرب الخمر كمثال على هذا النوع الثاني من الشرع، وقد اعترض البعض بأن تحريم الخمر جاء تعسُّفيًّا، فكان رد الشيخ بأن الله قد حرمها في الوقت الذي قرَّرَتْه حكمتُه، فالشيء قد يكون نافعًا في وقتٍ ما وضارًّا في وقت آخر، أو قد لا يحرَّم الشيء الضار إذا كان في تحريمه احتمال لمفسدة أكبر، وفيما يتعلق بالخمر فإن الله لم يطلق تحريمها حتى اكتسب المسلمون الأوائل إيمانًا كافيًا ليتقبلوا تحريمها[4].

---

(١) التوبة، مجموع الفتاوى ١١/٦٧٧-٦٨٢.

(٢) تحسين العقل، مجموع الفتاوى ٨/٤٣٥؛ والتوبة، مجموع ١١/٦٨٠-٦٨١؛ ومجموع ١٩/٢١٥؛ والنبوات. ٢٤٠. ورغم هجوم ابن تيمية، إلا أن الزمخشري يتبنى القول نفسه، وهو المفسر المعتزلي المتأخر. انظر: الجليند. قضية الخير والشر، ٢٤٧.

(٣) الثلث، مجموع الفتاوى ١١/٦٨٦-٦٨٧.

(٤) الثلث، مجموع الفتاوى ١٧/٢٠١-٢٠٢؛ وتحسين العقل، مجموع ٨/٤٣٥-٤٣٦.

ويتمثل النوع الثالث من الشرع الإلهي في الابتلاء، والمثال الرئيس الذي يذكره ابن تيمية في هذا الصدد هو أمر الله لإبراهيم أن يذبح ابنه، إذ يوضح الشيخ أن هذا الذبح ليس من شأنه أن يجلب مصلحة، وإنما أراد الله أن يرى ما إذا كانت محبة إبراهيم له أعظم، أم محبته لابنه. فمراد الله هنا هو أن يُتَمِّم خُلَّةَ إبراهيم له بتَخْلِيَة قلبه من كل ما يشغله عن محبته له[1].

وتلخيصًا لما سبق نقول إن ابن تيمية يؤمن بأن العقل يزوِّدنا بمعرفة وجود الله واستحقاقه للعبادة وحده دون شريك، كما أنه يُعلِمُنا بالأسس الأخلاقية العامة. ويأتي الشرع بمستوى أعلى من المساءلة، بالإضافة إلى بعض المعلومات عن أوامر الله وجزائه، وهو ما لا يمكن معرفته بأي طريقة أخرى، ولكن الشرع في الوقت نفسه يؤكد مع ما تمت معرفتُه بالعقل الصريح ويتفق معه تمامًا. ورغم أن مفهوم الأخلاق الغائية لدى ابن تيمية كونه متكلمًا يجعله مستقلًّا عن المعتزلة والأشاعرة في نزاعهم التقليدي حول مفهومي الحسن والقبح، إلا أنه مع ذلك يقف بثبات في التيار الرئيس للآراء الكلامية المتفلسفة حول القيمة الأخلاقية، وهذا القول كما سنرى في الفصول القادمة يوفِّر للشيخ موقعًا متميِّزًا ينطلق منه في نزاعه مع أقوال الأشاعرة والمعتزلة في عدل الله، وآرائهم حول العلاقة بين خلقه وأمره. وتظهر الرؤية الغائية للشيخ في المعالجة التالية لمصدر آخر من مصادر المعرفة الدينية؛ وهو الفطرة.

الفطرة وتكميلها بالنبوة

الفطرة في فكر ابن تيمية هي قوة أو معرفة باطنية ترتبط بالعقل ارتباطًا وثيقًا، ولكن يصعب تحديد هذه العلاقة بدقة[2]. ويستخدم الشيخ بين الحين والآخر لفظَي العقل

---

(1) الثلث، مجموع الفتاوى ٢٠٣/١٧. انظر في المقابل: المنهاج، ٢٠/٣ = ٢٦٧/١. وفي مثال آخر في تحسين العقل، مجموع الفتاوى ٤٣٦/٨، وفي الثلث، مجموع ٢٠٣/١٧، يورد ابن تيمية حديثا عن الأبرص والأعمى والأقرع من جامع البخاري، ٣٢٠٥، أحاديث الأنبياء، حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل. في هذا الحديث أرسل الله ملكًا ليصلح جلد الأول ويعيد البصر للثاني والشعر للثالث، وليؤمن لكل منهم مصدرًا للثروة. ثم بعد ذلك ظهر الملك للثلاثة في هيئة مسافر محتاج؛ ظهر لكل واحد منهم على هيئته السابقة، وطلب منهم المعونة. فلم يجبه منهم إلا الذي كان أعمى، فأخبره الملك أن يمسك عليه ماله؛ لأن هذا لم يكن إلا ابتلاءً لهم.

(2) انظر نورشوليش مجيد:

= Nurcholish Madjid, “Ibn Taymiyya on *Kalām and Falsafa*: A problem of Reason and Revela-

والفطرة، أو مشتقاتهما، بالتوازي[1]. وفي مواضع أخرى تظهر الفطرة كأساس للعقل؛ فنجد الشيخ يتحدث مثلًا عن «الطرق العقلية التي يعلمها العقلاء بفطرتهم»[2]، كما يكتب «لفظ (المعقول) يراد به المعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفِطَرهم التي فطروا عليها» ورغم ذلك فمن الممكن أن نستشهد بالتصريح التالي لدعم الفرضية المقابلة -أي أن العقل هو أساس الفطرة- إذ يقول الشيخ: «القضايا العقلية التي هي أصول فطر العقلاء»[4].

والكثير من نفس الأشياء التي يؤكد ابن تيمية أنها تُعرف بالعقل؛ تُعرف بالفطرة أيضًا، وتشمل هذه الأشياء القواعد الأساسية للفكر، فالله قد وضع في فِطَرِ عباده معرفة التماثُل والاختلاف[5]، كذلك من المعروف بالفطرة أن جسمًا ما أو شخصًا ما لا يمكن أن يكون في مكانين في الوقت نفسه، ويضيف الشيخ أنه إذا ظهر شخص ما في مكانين في آنٍ واحد، فالمؤكد أن أحد المظهرين هو جِنٌّ تَصَوَّرَ بصورة هذا الشخص[6]. وكما هي الحال مع العقل، يكرر الشيخ قوله بأن وجود الخالق يُعرف بالفطرة من خلال أدلة كوزمولوجية/كونية مباشرة، فجميع البشر يعلمون بفطرتهم أن المخلوق يفتقر بالضرورة إلى خالق وصانع ومدبر، وأن المحدَث يفتقر إلى محدِث، والممكن يحتاج إلى مرجِّح كي يقلب الموازين لصالح وجوده على عدمه. وهذا الإثبات الأساسي للتعليل التقديري

---

tion in Islam," (Ph.D. diss., University of Chicago, 1985), 85–7,

حيث يحتج بأن العقل والفطرة مترادفان في فكر/عند ابن تيمية، لكنه يقدم القليل نسبيًّا من الأدلة على قوله هذا.

وحول عرض للفطرة في ميادين متنوعة في الفكر الإسلامي، انظر:

Geneviève Gobillot, *La fiṭra: la conception originelle: ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2000).

ومن المراجع المهمة أيضًا:

Camilla Adang, "Islam as the Inborn Religion of Mankind: Th e Concept of Fiṭra in the Works of Ibn (Hazm," *Al-Qanṭara* 21 (2000): 391–410.

(١) الفطرة، مجموعة الرسائل الكبرى ٣٤١/٢؛ ومجموع الفتاوى ٨٠/٦؛ والاحتجاج، مجموع ٣١١/٨-٣١٢؛ والجهد، ٢٤٢/٩ = المنطقيين، ٣٨٢.

(٢) النبوات، ٧٦.

(٣) الجواب، ٣٩٥/٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ٢٢٩/١٢.

(٥) الجهد، ٢٤٢/٩ = المنطقيين، ٣٨٢.

(٦) الجواب، ٣٩٧/٤.

الظاهر، أو ما يمكن أن يسمى «مبدأ الترجيح»، ينسجم مع شعور البشر بالحاجة الماسة إلى الله والاعتماد عليه[١]، وحتى المجنون يعرف حاجته إلى خالق[٢].

ويلفت وائل حلاق النظر، في مقالٍ له حول أدلة ابن تيمية على وجود الله، إلى أن أقوال الشيخ في الفطرة تبدو غير ثابتة[٣]؛ فأحيانًا ما يقدم ابن تيمية الفطرة باعتبارها وسيلة أو مَلَكة للعلم الضروري بوجود خالق من خلال النظر في المخلوقات؛ إذ المخلوقات آيات تشير إلى الله بشكل مباشر، وفي أحيان أخرى يعرِّف ابن تيمية الفطرة باعتبارها علمًا غريزيًّا بوجود الله، يولد به الإنسان ولا يتطلب أي دليل على الإطلاق، ويحتج في هذا السياق بأن الفطرة ولا بد تعرف الخالق دون آيات، فيقول: «لو لم تكن (الفِطَرُ) تعرفه بدون هذه الآيات؛ لم تعلم أن هذه الآية له»[٤]. ويرى حلاق أن هذه الحجة الأخيرة تقع في الدَّوْر[*]، وأنها تُناقِض سابقتها.

والمزيد من البحث يظهر أن ابن تيمية قد سَبَرَ هذه المسألة على نحو أعمق لا سيما فيما يتعلق بالفطرة كونها ملكة، وكذلك الفطرة كونها تقتضي معرفة الخالق بالضرورة دون الحاجة إلى آيات. وللتحقق من هذا يجدر أن نبدأ بالأساس النصي لعقيدة الفطرة، وهو حديث موجود في جوامع البخاري ومسلم:

---

(١) الفرقان، مجموع الفتاوى ١٥١/١٣؛ وفي وجوب، مجموع ٤٥/١، ٤٧؛ والإرادة، مجموع ١٣٦/٨؛ والدرء، ٣٤٨/٨؛ والفطرة، مجموعة الرسائل الكبرى ٣٤١/٢، ٣٤٤-٣٤٥، ٣٤٨.

(٢) الفطرة، مجموعة الرسائل الكبرى ٣٣٧/٢. كذلك يقول ابن تيمية في الحموية، مجموع الفتاوى ١٥/٥، إنه من المعلوم بالفطرة أن الله فوق السماء.

(٣) يحتج وائل بهجت حلاق:

Wael B. Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God," *Acta Orientalia* 52 (1991): 49–69,

بأن ابن تيمية يقصر لفظ العقل على الملَكة التي تجري العمليات الاستدلالية (٥٥). وفي ضوء العرض الخاص بالعقل أعلاه، فإنني أرى قول حلاق ضعيفًا؛ لأن العقل كالفطرة يشتمل على مبادئ ومعتقدات متأصلة فيه.

(٤) في وجوب، مجموع الفتاوى٤٨/١؛ وحلاق:

Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God," 65.

(*) الدور (circularity) مغالطة منطقية، ويعرف أيضًا بمغالطة «الاستدلال أو المنطق» الدائري، وبهذا توصف الحجة بأنها دائرية، وهي الحجة التي تفترض مقدماتها ما تهدف إلى استنتاجه.

«ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو يُنصِّرانه أو يُمجِّسانه كما تُنْتَج البهيمةُ بهيمةً جَمْعَاء هل تُحسُّون فيها من جَدْعَاء»، ثم يقول أبو هريرة رضي الله تعالى عنه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠][1].

ويفسر الشيخ الفطرة في هذا الحديث بأنها دين الإسلام، ويربط هذا بالميثاق الذي أخذه الله على الناس في الإحداثة الأولى، وذلك في قول الله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. ومع ذلك فهو يوضح أن هذا الإسلام لا يكون موجودًا بالفعل عند الميلاد؛ لأن حديث الولادة ليس لديه معرفة عن أي شيء. وكلما تَفَعَّلَتْ فيه قوة العلم والإرادة، تظهر معرفته بالله التي تقضيها الفطرة، ما لم يكن ثمة ما يمنع ذلك[2].

وفي جزء من كتاب (الدرء) لم يصل إليه حلاق، يرصد ابن تيمية أن التدريس ليس شرطًا كافيًا للتعلم[3]، فتدريس الحيوانات والجمادات لا يأتي بنتائج مماثلة لما يأتي به تدريس البشر؛ ذلك أن مجرد التدريس لا يقتضي العلم والإرادة، وإنما هي قوة في النفس تقبل ذلك؛ خُلقت لترجِّحَ دين الحق على ما سواه، فالخواطر التي تدور في النفس تنبِّهُها إلى الدين الصحيح دون الحاجة إلى تعلُّم خارجي، وهذا ما يحدث بالفعل لكن بعيدا عن المؤثرات المفسدة. ولمعالجة المنطق الدائري لهذه الحجة يستمرُّ الشيخ في تبنِّي التعليل التقديري الظاهر، فيقول بأن هذه الخواطر تنشأ عن سبب يُحدثه الله قد يكون وحيًا يوحى بواسطة مَلَك، أو غير ذلك، لكنه يجزم بأنها

---

(١) البخاري ١٢٧٠، الجنائز، إذا أسلم الصبي فمات؛ والبخاري ١٢٩٦، الجنائز، ما قيل في أولاد المشركين؛ ومسلم ٤٨٠٣-٤٨٠٧.

(٢) الدرء، ٨/٤٦٠-٤٦١؛ ومجموع الفتاوى، ٤/٢٤٥-٢٤٩. وهناك نصوص مترجمة من مجموع الفتاوى، ٤/٢٤٥، ٤٢٧؛ والأمراض، مجموع ١٠/١٣٢-١٣٦، يتضمنها كتاب يحيى ميتشوت:

Yahya M. Michot, "Pages spirituelles d'Ibn Taymiyya: IX. La finalité du coeur," *Action* (Mauritius), July 2000, 18–9, 26.

(٣) الدرء، ٨/٣٥٩-٤٦٨. أما حلاق فلا يستخدم إلا موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م)، وهو ما يقابل الدرء، ١/٢، ٣/٨٧.

لا تحصل بالتدريس والتلقين، ويؤكد أن الاسترشاد بوسائط بشرية ليس شرطًا ضروريًا لمعرفة الدين الصحيح. ويشبه ابن تيمية الفطرة بنزوع الرضيع إلى لبن أمه بالطبيعة؛ فإذا لم يعرض له مانع من ذلك، كمرضه أو مرض أمه، فإن فطرته تجعله يشرب حتمًا، ثم يضيف الشيخ أن فطريّة الإيمان بالله أقوى حتى من فطرة الطفل الرضيع[1].

وفي رؤية ابن تيمية، فإن الفطرة أيضًا تُملي على البشر ما هو خيرٌ لهم كي يفعلوه ويحبوه، والله قد فطر الناس بالطبيعة على إرادة ما هو منفعتهم والتمرد على ما هو مضرتهم، وفي ذلك يقول الشيخ: «فإنه (أي الإنسان) مفطور على إرادة ما لا بد له منه، وعلى كراهة ما يضره ويؤذيه»[2]. وهذا يماثل محبة ما هو حسن وصحيح، وكره ما هو قبيح وخاطئ؛ فالعدل حسن؛ لأنه محبب للفطرة ويحصِّل اللذة والبهجة والنفع للفرد والآخرين، والظلم قبيح؛ لأن الفطرة تعلم أنه مكروه ويسبب الألم والمتاعب والمعاناة، والإنسان مفطور على محبة العدل والابتهاج له، وكذلك الصدق والصلاح والمعرفة، تمامًا كفطرته على التلذُّذ بالطعام والشراب[3]. وقد فطر الله الناس على محبته وعبادته وحده، وأن يكون الكائن مريدًا هو أمر من اللوازم الجوهرية للفطرة، والمريد لا بد له من إله يوجه إليه محبته، ويحبه لذاته، وبذلك فإن الله -وبمنأى عن المؤثرات المفسدة- الهدف الأسمى لمحبة الفطرة وإرادتها، ومن ثم إذا ترك الطفل وشأنه فإنه ولا بد سوف يعرف ربه ويحبه ويحمده ويعبده[4]. وفي كتاب (الدرء) يلخص ابن تيمية دين الفطرة بعبادة الله وحده باعتبارها الغاية التي خُلِقَ الخلق من أجلها، و«حِلَّ الطيبات» باعتباره الوسيلة إلى هذه الغاية، إذ يقول:

---

(١) الدرء، ٤٦١/٨-٤٦٤. وفي المحبة، ص. ٩ و٢٣، يجعل ابن تيمية للملائكة دور إحداث الحركة في الكون، وهذا خارج استطاعة الإنس والجن والحيوانات.

(٢) عبد القادر، مجموع الفتاوى ٤٨١/١٠. وبالمثل، عبد القادر، مجموع ٤٦٥/١٠؛ والمنهاج، ٦٤/٣ = ٥/٢، ٦٩/٣ = ٦/٢.

(٣) المنطقيين، ٤٢٣. انظر في المقابل المصدر نفسه، ٤٢٩، إذ يقول: «النفوس مجبولة على محبة العدل وأهله وبغض الظلم وأهله، وهذه المحبة التي في الفطرة هو المعنى بكونه حسنًا».

(٤) الفطرة، مجموعة الرسائل الكبرى ٣٣٨/٢؛ والدرء، ٤٦٤/٨-٤٦٨؛ والمنطقيين، ٤٢٣؛ والمحبة، ٤٤-٤٥؛ وفي فصوص، مجموع الفتاوى ٢٥/١-٢٧؛ والأمراض، مجموع ١٣٥/١٠؛ وعبد القادر، مجموع ٤٧٤/١٠؛ والحسنة، مجموع ٢٩٦/١٤.

وأصل الدين الذي فطر الله عليه عباده، كما قال: «خلقت عبادي حنفاء، فاجْتَالَتْهمُ الشياطينُ، وحرَّمَتْ عليهم ما أحلَلْتُ لهم، وأمرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»[1]. فهو يجمع أصلين؛ أحدهما عبادة الله وحده لا شريك له، وإنما يُعبَد بما أحبه وأمر به، وهذا هو المقصود الذي خلق الله له الخلق، وضده الشرك والبدع، والثاني حل الطيبات التي يُستعان لها على المقصود، وهو الوسيلة، وضدها تحريم الحلال[2].

وبالرغم من النزعة التفاؤلية لدى ابن تيمية فيما يتعلق بقدرة الفطرة على معرفة الله وغاية العبادة التي خلقت لأجلها، فإن الفقرة السابقة تفيد بأنها معرضة للفساد بفعل الشياطين. وفي إشارات متفرقة يذكر الشيخ العديد من الأمور التي قد تُفسد الفطرة، فليست شياطين الإنس والجن وحدها هي من يلعب هذا الدور، وإنما كذلك كل من الجهل والغفلة يمكن أن يكون سببًا في إفساد الفطرة[3]. وكما يصرح حديث الفطرة فمن الممكن أن يَجعل الأَبَوانِ طفلَهما يهوديًّا أو مسيحيًّا أو مجوسيًّا[4]، كذلك يمكن للعقائد الفاسدة أن تفسد الفطرة «مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس»[5]. والكبر والأغراض الفاسدة، بالإضافة إلى شرك المحبة لغير الله، كل هذا له آثاره المفسدة للفطرة[6].

وفي ظل حديثه عن فساد الفطرة، يكتب ابن تيمية أن تصفية النفس ورياضتها من أفضل طرق حصول العلم الضروري[7]، كما أن هناك حاجة إلى طرق الاستدلال في

(١)مسلم، ٥١٠٩، الجنة وصفات نعيمها، الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة....

(٢) الدرء، ٨/ ٤٥٥.

(٣) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٩٦-٢٩٧.

(٤) الأمراض، مجموع الفتاوى ١٠/١٣٥.

(٥) مجموع الفتاوى، ٤/٢٤٧.

(٦) المنهاج، ٥/٤٠٣ = ٣/١٠١.

(٧) الفطرة، مجموعة الرسائل الكبرى ٢/٣٤١.

معرفة وجود الله، بل قد يكون الاستدلال واجبًا لما طرأ على الفطرة من فساد[1]. ورغم ذلك فابن تيمية يميز بين النظر العقلي الفاسد عند أهل الكلام من جهة، وبين النظر الصحيح بالتعمق في تفاصيل الهدي النبوي والاستدلال على الخالق بوجود المخلوق من جهة أخرى[2]. والواقع أن جزءًا من دور الرسل والقرآن والسنة هو بيان الأدلة العقلية لأولئك الذين فسدَتْ فِطَرُهم[3]. وبالإضافة إلى الكشف عن تفاصيل الشريعة والتي لا تُعرف بالفطرة، فالرسل كذلك قد بُعثت إلى من يعانون الفساد كي يرجعوا بفطرهم إلى صراطها السويّ، ولكي يُكَمِّلوها ويُجَوِّدوها[4]. وهذا ما توضحه الفقرة التالية من كتاب (النبوات) لابن تيمية:

> النبيّ هو وسائر المؤمنين لا يُخبرون إلا بحقّ، ولا يأمرون إلا بعدل؛ فيأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر.... فهُم بُعِثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتبديلها وتغييرها؛ فلا يأمرون إلا بما يُوافق المعروف في العقول، الذي تتلقاه القلوب السليمة بالقبول. فكما أنهم هم لا يختلفون؛ فلا يُناقِض بعضُهم بعضًا، بل دينهم وملّتهم واحد وإن تنوّعت الشرائع، فهم أيضًا موافقون لموجب الفطرة التي فطر الله عليها عباده، موافقون للأدلّة العقلية لا يُناقضونها قطّ.... فالأنبياء كمّلوا الفطرة، وبصّروا الخلق؛ كما تقدّم في صفة محمّد [ﷺ]: «أنّ الله يَفتحُ به أعيُنًا عُمْيًا، وآذانًا صُمًّا، وقلوبًا غُلفًا». ومخالفوهم يُفسدون الحسّ والعقل، كما أفسدوا الأدلة السمعية[5].

---

(١) الفطرة، مجموعة الرسائل الكبرى ٣٤١/٢، ٣٤٥.

(٢) النبوات، ٦٢-٧٣؛ والمعارج، مجموع الفتاوى ١٧٢/١٩.

(٣) الجهد، ٢٤٢/٩ = المنطقيين، ٣٨٢.

(٤) المنهاج، ٣٠٠/١-٣٠١ = ٨٢/١؛ والمنطق، مجموع الفتاوى ٤٥/٤؛ والجهد، مجموع ٢٤٢/٩-٢٤٣ = المنطقيين، ٣٨٢؛ وعبد القادر، مجموع ٤٦٦/١٠.

(٥) النبوات، ٤٣٠-٤٣١. وهناك تأكيد مماثل في المحبة، ٦٢.

وهناك فقرة مشابهة في عمل آخر تشير إلى دور الرسل في تكميل الفطرة سعيًا إلى نعيم الجنة:

> والله تعالى بعث الرسل بتكميل الفطرة فدلُّوهم على ما ينالون به النعيم في الآخرة وينجُّون من عذاب الآخرة. فالفرق بين المأمور والمحظور هو كالفرق بين الجنة والنار واللذة والألم والنعيم والعذاب[1].

وهكذا فإن دور الأنبياء والرسل بالنسبة إلى ابن تيمية هو تحرير الناس من العوامل المفسدة وتكميل الفطرة التي فطروا عليها وهي أن يحبوا الله ويخلصوا له الدين وحده[2]، وهذا يتضمن الإشارة إلى ما يعرف بالعدل والحق من خلال العقل، ويدلهم على طريق الجنة، وإن النبوة والوحي ينسجمان تمامًا مع كل ما فطر عليه الناس بداخلهم، وهما كمال هذه الفطرة.

أمور متعلقة بكتابات ابن تيمية في العدل الإلهي

يُظْهِر القسمان الفرعيان السابقان أنَّ العقل والفطرة يُشكِّلان في فكر ابن تيمية مصدرين متساويين وظيفيًّا لتحصيل العلم بوجود الله وبالغايات التي على البشر أن يُسَخِّروا أنفسهم لتحقيقها. وبعيدا عن الوحي النبوي، يعرف البشر أن هناك إلهًا بحكم كونهم مخلوقين، وأن الهدف الأساسي الأسمى للبشر هو جلب المنافع ودرء المفاسد، وهو ما يمكن تحقيقه على أكمل وجه بعبادة الله ومحبته، وتأتي النبوة والوحي بالأمر الإلهي لتقويم هذه الحدوس intuitions البشرية الأساسية وتكميلها.

وتنشأ بعض المشكلات العقلية عن رؤية ابن تيمية الأخلاقية؛ فرؤية ابن تيمية حول قوى الفطرة في التعرف على الصدق واتباعه؛ تتسم بالتفاؤل الشديد، ويظهر أنها لا تأخذ في حسبانها مشكلة الكفرة المعاندين الذين لا تنفع معهم النبوة ولا رياضة النفس. وليس من الكافي إلقاء اللوم على الشياطين؛ لأن هذا لا يفيد شيئًا إلا إعادة

---

(١) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣١٢/٨.

(٢) الأمراض، مجموع الفتاوى ١٣٥/١٠.

المسألة خطوة إلى الوراء؛ إلى كيفية فساد حتى فطرة الشياطين، ومن أين يأتي الشر بالأساس؟ وهناك مشكلة مماثلة فيما يتعلق بالعقل؛ فإذا كان البشر يعرفون بالعقل ما ينفعهم ويضرهم، فلماذا يضلون؟ وإن كان الأمر أن الله يخلق بداخلهم الكفر والعصيان -كما يؤكد ابن تيمية- فكيف يكون بالتالي عادلًا في خلق ذلك، ناهيك عن المعاقبة عليه؟ ويهتم الشيخ بهذه المشكلات في العديد من المواضع، لكن اهتمامه بها جاء على أمثل وجه في رسالة (الحسنة)، وهو ما سيتم تناوله بعمق في الفصل الخامس.

وهناك مبدآن رئيسان يَكْمُنان من وراء المادة المذكورة أعلاه، وسوف يُعاد عرضُهما في الفصول اللاحقة. أولهما أن الدليل الكوني/الكوزمولوجي الذي يقدمه ابن تيمية لإثبات وجود الله متجذِّر في الافتراض الميتافيزيقي المسبق بأن كل محدَث ممكن يتطلب سببًا خارجيًّا يرجِّح وجودَه ويقدِّره. وكما سيتضح فيما يلي في الفصل الثاني، فالشيخ عادة ما يتبنى هذا المبدأ -أي مبدأ الترجيح- بصرامة استثنائية تمتد أيضًا إلى الإرادة الله. وثانيهما، وكما سبق ذكره بالفعل، أن الشيخ يرفض الموضوعية العقلانية عند المعتزلة، والنزعة الاختيارية عند الأشاعرة، لصالح نظرية غائيَّة في القيمة الأخلاقية. وللوهلة الأولى يظهر هذا منطبقًا ليس فقط على الصعيد البشري ولكن كذلك على الله، لا سيما وأن ابن تيمية يؤكد على الطابع السببي للحِكَم في أفعال الله الخلقية (الفصل الثاني). وبالتالي فهناك تساؤل مهم حول ما إذا كان الشيخ يطبق مبدأي الترجيح والغائية على الله بشكل صريح، أم أنه استخدم في ذلك أسلوبًا آخر. وفيما يلي نركز على كيفية الفهم العقدي/الكلامي لصفات الله، ما من شأنه توضيح الكيفية التي قد يجيب بها الشيخ عن هذا التساؤل.

المنهج الكلامي

يرى ابن تيمية أن العقل والفطرة من جانب، والشريعة والنبوة من الجانب الآخر، كليهما يؤكد وجود الله ووجوب عبادته ومحبته، كما أن نصوص الوحي تنسب إلى لله صفاتٍ وأفعالًا متنوعة تماثل صفات وأفعال الخلق. لكن ما هو منطق هذه النصوص؟ وبوضوح أكبر: ما هو الرد الواجب على رسل الله الذين يأتون بمعلومات عن الله -مثل استواء الله على العرش (الحديد: ٤)- تناقض بوضوح الأدلة العقلية التي تبين عدم مماثلة الله للخلق؟ وابن عربي يقدم في (الفتوحات المكية) تصنيفًا لردود الفرق في هذه المسألة، وهو ما سوف يساعد في تحديد منهج ابن تيمية[١].

أما الفرقة الأولى التي يشير إليها ابن عربي فحين تعلم أن لله صفات تُنسَب عادة إلى المحدَثات؛ تردُّ بالتشكيك في صدق الرسول وتتخلى عن إيمانها، أي إنها -ببساطة- تكفر. وأما الفرقة الثانية فإيمانها لا يتزعزع، وتستمر في تبنّي أدلتها العقلية، لكنها ترى في قول الرسول معالجةً حكيمةً تُناسِب ضعاف الفهم الذين يصعب عليهم الوصول إلى الأدلة العقلية. ولم يذكر ابن عربي أسماء محددة خلال حديثة عن هذه الفرق، لكن هذه الفرقة الثانية تمثل الموقف الأساسي لفلاسفة مسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد[٢].

---

(١) ابن عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية، ٤ أجزاء (بيروت: دار صادر، د. ت.)، ٢/٣٠٦-٣٠٧، مترجم في كتاب ويليام سيتيك:
William C. Chittick, *The Sufi Path* of *Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics* of *Imagination* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), 186–7.

(٢) حول آراء الفلاسفة في النبوة، انظر:
F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958), 36–45, and Richard C. Taylor, "Averroes: religious dialectic and Aristotelian phil- =

هذا وتؤمن الفرقة الثالثة بأن الوصف الذاتي لله يخالف الأدلة التي تنكر نسبة صفات الخلق إلى الله، لكن هؤلاء رغم ذلك يقرّون بصدق المُبَلِّغ ويُسَلِّمون له؛ لأنه أعلم بالله منهم، كما أن الإيمان بهذا لا يضرهم، وبالتالي تظل نسبة هذا الوصف إلى الله مجهولة؛ لأن ذاته مجهولة. وهنا ربما يقصد ابن عربي أهلَ الحديث الذين يثبتون وصف الله لنفسه في الوحي ويرفضون تفسير معناه، لا سيما بالطريقة التي تمارسها المجموعة التالية، ورغم ذلك فالفرق طفيف بين هذا القول وقوله الخاص الذي يثبته ويشرحه في نهاية التصنيف. وأما الفرقة الرابعة فتتمثل في أهل الكلام كما هو واضح، ويقبل هؤلاء بصدق المَبَلِّغ، لكنهم يؤولون ظاهر بعض النصوص بما يتسق مع الأدلة العقلية التي توافق، حسب رؤيتهم، وصف الله لنفسه إذ يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. والفرقة الخامسة لا تأبه بالأدلة العقلية لتنزيه الله، ولا تدرك معنى قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، بل تتناول صفات الله التي يذكرها الوحي بمعناها الظاهر دون التمييز بين أنفسهم وبين الله. وتلك هي نزعة التجسيم والتشبيه التي غالبًا ما ينسبها أهل البدع إلى أهل الحديث، فيصفونهم بمصطلح «الحشوية» تقليلا لشأنهم، وهذا أيضًا هو ما يفهمه خصوم ابن تيمية من تعاليمه؛ خصومه من معاصريه واللاحقين له[1].

والفرقة السادسة -والأخيرة- التي يدرجها ابن عربي في تصنيفه؛ الفرقة الناجية من بين الأخريات، هي «التي آمنت بما جاء من عند الله على مراد الله وعلمه في ذلك، مع نفي التشبيه بـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]»[2]. ويستمر ابن عربي في سرد

= osophical thought," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds., Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), 182–9.

وحول رفض ابن تيمية لمنظور الفلاسفة، انظر:

Michot, "A Mamlūk Theologian's Commentary."

(١) وفقًا للترجمة غير المتعاطفة مع ابن تيمية عند ابن حجر العسقلاني، ينقل إجناتس جولتسيهر صراحة في كتابه:

The Ẓāhirīs: their doctrine and their history, trans. and ed. Wolfgang Behn (Leiden: Brill, 1971 [1884]), 174,

أن ابن تيمية قال بالتجسيم، أي أثبت لله صفاتٍ جسديةً.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، ٣٠٧/٢؛ الترجمة بتصرف عن شيتيك:

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 187.

قائمة طويلة من صفات الخلق التي ينسبها الوحي إلى الله مثل -من بين صفات أخرى- اليد والسمع والبصر والرضا والتردد والفرح والضحك والنزول، وقد سعى المتكلمون إلى تأويل الكثير من هذه الصفات.

ومن الجدير بالذكر أن ابن تيمية قد اشتهر بمهاجمة ابن عربي، لذلك يبدو من المستغرب استخدام تصنيف هذا الأخير لإيضاح رؤى ذاك الأول، ومع ذلك فالعرض التالي لرؤية ابن تيمية سيُظْهِر أن كليهما متفق على شيء واحد. وبالنظر إلى هذه الفرقة السادسة السابق ذكرها يظهر أن كلا الرجلين قد صرح بعبارات تجسيمية في كلامه عن الله على صعيدٍ واحد مع الصفات الإلهية الأخرى المذكورة في الوحي، لكنهما في الوقت نفسه يقرّان بأن الله ليس له من الخلق كفؤ في جميع أسمائه وصفاته. كذلك لا يتبع ابن تيمية، ولا ابن عربي، رأي الفلاسفة في الوحي كوسيلة لإرشاد العوام الذين لا يقدرون على استيعاب الحقيقة العقلية الخالصة، كما أنهما لم يتبنَّيَا الاستراتيجية الهرمينوطيقية (التأويلية) لعلم الكلام، والتي تحتج بأن الوحي -ولا بد- يفتح طريقًا للعقل من خلال ممارسة التأويل. هذا ولا يجوز اتهام أي منهما بالقول بالتجسيم والتشبيه على النحو السطحي الذي نحاه الحشوية.

ومن جهة أخرى يختلف ابن تيمية مع ابن عربي في نقاط خطيرة، وثمة حاجة لإيضاح اثنتين من هذه النقاط؛ فلم يوافق ابن تيمية هذا المنظِّر الصوفي في تفضيله التجربة الروحية/الصوفية أو الوحي على العقل، وإنما يذهب إلى وضع الوحي والعقل على صعيد واحد وأن كليهما يقدم نفس المعلومات عن الإله. وسنرى فيما يلي أنه حتى صفات التجسيم والتشبيه التي ينسبها الوحي إلى الله معلومة بالعقل الصحيح.

كذلك لم يتفق الرمزان العظيمان على الدلالات الأنطولوجية لصفات الله وأفعاله؛ فابن عربي لا يفرق دائما بين أفعال الله ومخلوقاته، ويرى من منظور مستنير أن أفعال الله هي المخلوقات ذاتها، وبالتالي فإن أسماء الله وصفاته تدل على العلاقات المتباينة بين أفعال الله المتعددة وذاته الأحدية المجهولة، لكن هذه العلاقات (أي

الصفات) لا وجود لها على الحقيقة[1]. أما ابن تيمية فيخالف ابن عربي متهمًا إياه بالتوحيد بين الله والعالم، ويؤكد أن صفات الله حقيقية وأنه ليست ذاته وحدها هي ما يتمايز عن المخلوقات وإنما صفاته وأفعاله كذلك، إذ يقول: «ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»[2].

ومع ذلك يعترف ابن تيمية أن عالم الغيب الذي يتضمن الله والآخرة لا يمكن الحديث عنه إلا بواسطة ما هو معلوم في عالم الشهادة. وفي هذا يقول: «الأمور الغائبة عن المشاهدة والإحساس لا تُعرَف وتُحَب وتُبغَض إلا بنوعٍ من التمثيل والقياس»[3]، وبالتالي فالمسألة هي الكيفية الصحيحة للتكلم عن الله الذي هو آخر بالكلية. ويجيب ابن تيمية عن هذا السؤال من الأثر وبالحجج العقلية فيما يخص مقتضيات مفهوم الكمال الإلهي عند البشر.

إثبات صفات الله المذكورة في الوحي دون تكييف

ربما مما يسهم في اشتهار ابن تيمية بمعاداة العقلانية، هو أنه غالبًا ما يدعو إلى قبول صفات الله المذكورة في النصوص الإسلامية المرجعية دون اللجوء إلى العقل في مقابل ذلك، مشدِّدًا على وجوب التحدث عن الله بالتزام صارم بما قاله هو بنفسه عن نفسه، وبما قاله النبي عنه. ويستند هذا النهج إلى الآية القرآنية التي تقول: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: ١١]، والتي يرى الشيخ أنها تستوجب عدم تشبيه الله بأي مخلوق، وإثبات أن له صفات تسمى سمعًا وبصرًا، وكذلك جميع الصفات الأخرى التي تظهر في النصوص المعتمدة يجب أن تُثبَت كما هي؛ شريطة

---

(١) للاطلاع على شرح لمبحث الإلهيات عند ابن عربي، انظر:

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 8–12 and 33–46.

(٢) الأصفهانية، .٩؛ والتدمرية، مجموع الفتاوى ٢٥/٣؛ والوصية الكبرى، مجموع. ٣٧٤/٣؛ ومجموع ١٩٥/٥؛ والنزول، ٣٣٠/٥؛ والجواب، ١٦٤/٢، ٤٢٨/٤؛ والمنهاج ١٥١/٣ = ٢٧/٢. وفي امتلاكه ذاته وصفاته «حقيقةً»، انظر: مجموع الفتاوى، ج٥، ص. ١٩٦-١٩٩. ولملاحظة موجزة حول معارضة ابن تيمية أنطولوجيا ابن عربي، انظر: الفصل الثالث أدناه.

(٣) المحبة، ٢١٤. انظر أيضًا: التدمرية، مجموع الفتاوى ٥٧/٣.

التأكيد الدائم على أنها تختلف بالكلية عن صفات المخلوقات. وتحوي رسالةُ ابن تيمية (التدمرية) تصريحًا نموذجيًّا يعبِّر عن موقفه من هذه المسألة، وفيه يقول:

> يوصَف الله بما وصف به نفسه وبما وصفَتْه به رسلُه: نفيًا وإثباتًا؛ فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه. وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل. وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه...
>
> فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات: إثباتا بلا تشبيه وتنزيها بلا تعطيل كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ففي قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل(١).

والحفاظ على هذه المبادئ العامة يستوجب الالتزام بلغة القرآن والسنة عند الخوض في المسائل الكلامية، والتحذير من التكييف والتمثيل والتشبيه والتحريف والتعطيل يحمي هذه اللغة من التفسيرات التي تقيِّد الله بمخلوقاته بطريقة أو أخرى. ويدعم ابن تيمية رفضه للتشبيه والتمثيل بعدة آيات قرآنية التي تخبر بأن الله ليس له ولد أو ند أو كفء (في البقرة: ٢٢، ١٦٥، والنحل: ٧٤، ومريم: ٦٥، والفرقان: ٢، والإخلاص، ومواضع أخرى). كما يقدم الشيخُ العديدَ من الآيات التي تثبت لله أسماء وصفات مختلفة وأنه خالق المخلوقات؛ فالله حي قيوم (البقرة: ٢٥٥)، عليم حكيم

---

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/٣-٤. وهناك بيانات عقدية أساسية من هذا النوع في كل من الحموية، مجموع ٢٦/٥؛ والأصفهانية، ٩-١٠؛ والواسطية، مجموع ١٢٩/٣-١٣٠؛ والمنهاج، ١١١/٢ = ١٧٤/١؛ والجواب، ١٦٣/٢-١٦٤، ٤٠٥/٤.

(ولترجمة إنجليزية لــ الجواب، ٣٨٤/٤-٤١١، انظر:
Michel, A *Muslim Theologian's Response to Christianity*, 327–341).

(النساء: ٢٦)، وهو الذي خلق السماوات والأرض ثم استوى على العرش (الحديد: ٤)، ويحب (المائدة: ٥٤)، ويغضب (النساء: ٩٣)، كما أنه كلَّم موسى (النساء: ١٦٤)، وهو الخالق الذي له الأسماء الحسنى (الحشر: ٢٤)[١].

ويوضح ابن تيمية علاوة على ذلك أن محاولات الفلاسفة والمتكلمين لفهم لغة الوحي تبدأ من أطر مفاهيمية دخيلة، فتؤدي إلى الوقوع في الخطأ. فالذين يمثلون الله بخلقه أو يشبهونه بهم يتعدون على تنزهه وينتهون إلى عبادة الأوثان، وأما طريقة النفي الفلسفية فتعطِّل الصفات المثبتة لله وتنتهي إلى عبادة العدم. كذلك فإن الذين ينفون صفات الله يفعلون ذلك فقط لأنهم أولًا مثّلوا هذه الصفات بصفات المخلوقات ووجدوها غير مناسبة للإله. وعلى هذا النحو فإنه حتى المعطلة يعتبروا مشبهة/ممثِّلة. وباختصار، فإن لغة وصف الله في مصادر الوحي يجب أن تُقبَل كما هي دون تضمن أي مماثلة لله بخلقه مهما يكن[٢].

وتظهر النزعة اللا أدرية للشيخ فيما يتعلق بتكييف الصفات الإلهية، لا سيما حين يحتج بأن هذه الصفات تظل متفردة لله حتى وإن نسب لنفسه أسماء وصفاتٍ

---

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى٣/ ٤-٧؛ والجواب، ٤/٥٠٤-٨٠٤. هذا وتتضمن الواسطية، مجموع ٣/١٣٠-١٤٣، مجموعة وافية من الآيات القرآنية التي تنفي مماثلة الله لمخلوقاته وتثبت أسماءه وصفاته العديدة.

(٢) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/٧ وما بعدها؛ والجواب، ٤/٤٠٥-٤٠٦؛ والحموية، مجموع ٥/٢٧، ٥٩. انظر أيضًا «لاوست» على وجه الخصوص:

Henri Laoust, “Quelques opinions sur la théodicée d’Ibn Taimiya,” Mélanges Maspero, Vol. 3, Orient Islamique (Cairo: Imprimerie de l’institut français d’archéologie orientale, 1935–40), 431–8.

إذ يحتج بأن ابن تيمية ليس مجسِّمًا كما تصوِّره الثقافة الغربية المبكرة وجزء كبير من التراث الإسلامي. وشيرمان جاكسون في كتابه:

Sherman Jackson, “Ibn Taymiyyah on Trial,” 53–6,

يناقش المسألة نفسها بإيجاز لكن على نحو أعمق من الناحية الفنية. وهناك نقاشات أخرى في نصوص ثانوية منها:

Laoust, *Essai*, 155–7; Victor E. Makari, Ibn Taymiyyah’s Ethics: The Social Factor (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 34–41; Serajul Haque, “Ibn Taymīyyah: A Life and Works,” *in A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1966), 2:796–819 (at 799–803); and Michel, A Muslim Th eologian’s Response to Christianity, 1–3, 5–23 passim, 41–4.

يمكن استخدامُها أيضًا فيما يخص المخلوقات، ويفصِّل الشيخ هذا القول بنزعةٍ اسْمِيَّة تُنكِر وجودَ المعاني العامة (الكلّيّات) خارجَ الذهن. وفي هذا يعقب وائل حلاق بأن ابن تيمية يعتقد أن الجزئيات في العالم الخارجي [أي خارج الذهن] «متباينة ومتنوعة للغاية بحيث لا يمكنها السماح بتشكيل كليٍّ خارج الذهن يُفترَض أنها تندرج تحته»(1). ويوضِّح الشيخ أن الله يسمي نفسه الحي والعليم والرحيم والسميع والبصير، وما إلى ذلك، وأنه قد سمى مخلوقاته في القرآن بهذه الأسماء أيضًا، ومع ذلك فالله والخلق ليس بينهما مشترك في العموم إلا هذه الأسماء.

ويرى ابن تيمية أن العقل يدرك الخصائص والدلالات المشتركة حين تكون هذه الأسماء مجردة عن مظاهرها المادية الجزئية/الخاصة؛ وهذا كحين ندرك أن كلًّا من الجليد والعاج يتشاركان شيئًا في العموم نسمِّيه البياض، حتى وإن كان بياض الجليد أشد من بياض العاج. إلا أن الشيخ، ورغم التشابهات/التماثلات الملاحَظة، يؤكد على أن المثال المجرد للبياض أو أي اسم آخر ليس له وجود خارج الذهن. وبتطبيق هذه النزعة الاسمية في مجال اللغة الكلامية، لم يعد هناك تماثل بين مدلولات الأسماء المشتركة بين الخالق والمخلوق عند تخصيصها، بغض النظر عن الأسماء في ذاتها. ويوضح الشيخ أن هذا ظاهر -مثلًا- في صفة العلم؛ فعِلْم المخلوقات عارِض ومحدَث ومكتسب، في حين أن علم الله ليس أيًّا من ذلك. وإن كيفيات الحقائق المادية التي تشير إليها أسماء الله، الذي لا يُرى؛ هي تكييفات مجهولة؛ لأنها لا تماثِل نهائيًّا الدلالات التي تخص الأسماء نفسها في العالم المخلوق(2).

---

(1) Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, xxii.*

وإشارة حلاق بالنسبة إلى هذه النقطة تقود إلى الدرء، ١١٦/١، حيث يحتج ابن تيمية للتمايز التام بين جميع الكائنات الفردية بما في ذلك البشر. ويورد الشيخ الآية القرآنية التي تقول: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾(محمد: ٣٨). من هنا ينكر الشيخ أن البشر يماثل بعضهم بعضا رغم أنهم قد يشتركون في امتلاكم الأجساد، وفي الحركة والضحك، وما إلى ذلك. وبهذا الإنكار للمماثلة التامة حتى فيما بين المخلوقات، فإن ابن تيمية فيما يتعلق بكيفية الصفات البشرية يتبنى نفس النزعة اللا أدرية التي يتبناها فيما يتعلق بكيفية الصفات الإلهية.

(٢) التدمرية، مجموع الفتاوى ١٠/٣-١٦؛ والجواب، ٤٢١/٤-٤٢٨؛ والمنهاج، ١١٢/٢-١٢٠ = ١٧٤/١-١٧٧؛ والجهد، مجموع ١٤٥/٩ = المنطقيين، ١٥٤-١٥٥؛ والمناظرة، ١٩١/٣. وتتجنب مناقشتي المفرداتِ عاليةَ الاحترافية التي يستعملها ابن تيمية؛ لأن النقطة الرئيسة واضحة بدون ذلك: الصلة بين الصفات الإلهية والصفات =

وتسمح هذه المعالجة الاسمية اللا أدرية بإثبات جميع أسماء الله وصفاته التي جاء بها الوحي دون خوف من الوقوع في التجسيم؛ لأنها لا تقف على قدم المساواة مع نظائرها في عالم الخلق، وكيفية ذلك تتضح في جزء من الرسالة (التدمرية) يهاجم فيه ابن تيمية أهل الكلام، لا سيما فيما يتعلق بتناولهم لصفات الله كالمحبة والرضا والغضب والبغض إذ يفسرونها مجازًا إما بالإرادة وإما بمخلوقات كالثواب والعقاب للبشر. وفي هذا يوضح الشيخ مثلًا أنه إذا فهم المتكلمون إرادة الله على أنها كإرادة المخلوقات، فلا جناح بالتالي في جعل الله كالخلق في الصفات الأخرى أيضا؛ كالمحبة والغضب. لكنهم في مقابل ذلك يقولون بأن لله إرادة تليق به كما أن للبشر إرادةً تليق بهم ولا تماثل إرادة الله، وفي هذه الحالة ليس من المعقول رفض إثبات محبة الله وغضبه بمعنى يليق به. وإذا رأى المتكلمون أن الغضب هو «غليان دم القلب لطلب الانتقام»، ثم قالوا بأن ذلك لا يصدق على الله، يمكن أن يُرَدَّ عليهم بأن الإرادة هي «ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة»، وهو ما لا يصدق على الله كذلك. والغضب والإرادة بالمعاني التشبيهية لهذه التعريفات هي صفات لا تنطبق على الله لأن غضب الله وإرادته لا علاقة لهما بالمعاني البشرية للغضب والإرادة، بل إن لله غضبًا يليق به وإرادة تليق به، كما يقول ابن تيمية[١].

ويكتب الشيخ أيضًا أن أهل الكلام يثبتون صفات الله بالأدلة العقلية، ويفترضون أن الصفات التي لا تُثبَت بالعقل لا بد من تأويلها، فيحتجون مثلًا بأن الفعل الحادث في الزمن يثبت لله القدرة والإرادة والعلم، وهذه الصفات تستلزم الحياة بالضرورة،

= البشرية مقيّدة بمقدار الكليات المجردة في الذهن. وللاطلاع على مناقشة للألفاظ الفنية المستخدمة -التواطؤ، والتشكيك، والاشتراك- انظر:

Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial," 54–5; Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, 74–5;

وانظر أيضًا على وجه الخصوص محمد يونس علي:

Mohamed M. Yunis Ali, Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Th eorists' Models of Textual Communication (Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 2000), 114–125

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/١٧-١٨. وينقل بيل Bell في كتابه (*Love Theory*) حججًا مماثلة من الإكليل، مجموع الفتاوى ١٣/٢٩٨-٣٠٠.

والحي لا بد أن يكون سميعًا وبصيرًا ومتكلِّمًا، وبالتالي فإن الصفات الأخرى كالمحبة والغضب، والتي لا تُثبت بالعقل، لا تُنسب إلى الله إلا مجازًا، وتُفسَّرُ بصفات ثابتة عقلًا. ويردُّ ابن تيمية على هذه الحجة بأن انعدام الدليل لا يستلزم بالضرورة انعدام المدلول، وهذا النوع من الأدلة العقلية يمكن توظيفه كذلك في إثبات صفات الله الأخرى؛ كالقول بأن نفعه للناس بالإحسان إليهم يدل على رحمته بهم، وأن عقابه للكافرين يدل على بغضه إياهم، وما إلى ذلك[1].

والتطبيق المطلق للعبارة القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، هو الافتراض الهرمينوطيقي/التأويلي المسبق الذي يستند إليه ابن تيمية في حجاجه، وقد استكمله بنزعة اسمية تنكر وجود الكليات خارج الذهن. وانطلاقًا من أن الله ليس كمثله شيء، يصف الشيخ أهل الكلام بالتناقض في تناولهم بعض الصفات الإلهية باعتبارها صفات مجازيةً يجب تأويلها، في حين أنهم يتناولون صفات أخرى بمعانٍ مشتركة مع المخلوقات. وابن تيمية لم يفهم أسماء الله وصفاته بشكل حرفي ولا مجازي، فالحرفي أو المطلق هو أن الأسماء والصفات تشير إلى حقائق تتجاوز استيعاب البشر، وبما أن صفات الله قد تدل على أشياء معينة في الذهن البشري، فإن هذه الأفكار لا تماثل أي شيء في كيفية صفات الله نفسه.

إضفاء المعنى على الصفات الإلهية باللغة البشرية

يشكل التباين المطلق بين الله والمخلوقات صعوبات في الأمور الدينية، طالما أن اللغة التي نتكلم بها عن الله لا تتصل بأي شيءٍ حسي في الخبرة البشرية[2]. ويجادل شيرمان جاكسون عن أن رؤية ابن تيمية حول أسماء الله وصفاته -رغم ذلك- تمثل

---

[1]) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/١٨-١٩.

[2]) وللاطلاع على تحليل سوسيولوجي لهذه الرؤية ليس فقط عند ابن تيمية، وإنما كذلك بين الحنابلة في العموم، انظر عزيز العظمة:

Aziz Al-Azmeh, “Orthodoxy and (Hanbalite Fideism,” *Arabica* 35 (1988): 253–266,

الذي يلحظ أن اللغة العَقَدية لهذه الرؤية هي لغة فنية «ليست بالسهلة على الفهم البشري» (٢٥٧). كذلك يحتج عزيز بأن هذا الرأي قد حُفِظَ من خلال النقل الصارم للنصوص التي تؤكد حفاظها على الوحي الأصلي، ومن خلال عصر النفوذ الحنبلي التي تضمنت الوعظ الجذاب والآيات المعجزة.

تطورا على سابقه ابن قدامة الحنبلي. ويوضح ابن قدامة موقفه كالتالي:

لا حاجة لنا إِلى علم معنى ما أراد الله تعالى من صفاته جلَّ وعزّ، فإنه لا يراد منها عمل ولا يتعلق بها تكليف سوى الإِيمان بها، ويمكن الإيمان بها من غير علم معناها، فإن الإيمان بالجهل صحيح[١].

وبينما يرفض ابن قدامة أية محاولة لربط صفات الله بالإطار المرجعي للغة البشرية العادية، يقر ابن تيمية بأن صفات الله تستلزم ضمنيا خصائص معينة في الذهن رغم أنها لا تشير إلى شيء في العالم الخارجي. وفي الفقرة التالية يوضح جاكسون أن هذه الارتباطات الذهنية تضفي المزيد من المادية/الملموسية على اللغة الدينية أكثر مما تفعله النزعة اللا أدرية الخالصة التي يتبناها ابن قدامة:

في هذا المنحى، فإن حديثا مثل ذلك الذي يقرر نزول الله إلى السماء الدنيا لتقديم المغفرة للخطاة التائبين؛ يتحول من الغموض المجرد إلى وعد ملموس بالنعمة المحايثة (immanent grace). فما يُفهم من «النزول» هو الآن معلوم بمعناه في حالة الكائنات المخلوقة، دون أن يستلزم ذلك في الوقت نفسه الاعتقاد بأن الله ينزل بالفعل على غرار المخلوقات[٢].

وفي حين أن الارتباطات الذهنية التي تثيرها صفات الله وأسماؤه قد تجلب بركة وراحة من نوع ما، فإن ما يسميه جاكسون «وعدا ملموسا بالنعيم المحايث» مشكوك في كونه ملموسا بالفعل؛ لأنه لا يماثل أي شيء يختبره البشر في الواقع الملموس. ومع ذلك يختلف ابن تيمية عن ابن قدامة في تناوله هذه الدلالات على نحو جاد، وفي اهتمامه الكبير بمعاني الكلمات المستخدمة في التعبير عن صفات الله، وهو يحدد هذه المعاني بالرجوع إلى المصادر الموثوقة متمثلة في القرآن والحديث وأقوال السلف والتفاسير المتقدمة وأعراف اللغة العربية، وكذلك من خلال الاعتبارات العقلية.

ومناقشة ابن تيمية لصفة الاستواء على العرش (انظر طه: ٥، والفرقان: ٥٩)، لا

---

(١) ابن قدامة، تحريم النظر، ٥١-٥٢.

(2) Jackson, “Ibn Taymiyyah on Trial,” 56.

سيما كما يظهر في رسالته (الحموية)، تقدم مثالًا على كيفية حدوث ذلك. وتتأسس حجة ابن تيمية على الفروق التي وضعها بين ثلاثة أنواع من التأويل[1]؛ الأول هو تأويل المتكلمين وغيرهم ممن انصرفوا عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح استنادا إلى دليل يقترن بذلك. وفي مسألة استواء الله يهاجم الشيخُ المعتزلةَ في رسالته (الحموية) لتأويلهم الاستواء بالاستيلاء من أجل التوفيق بين ذلك والآية القرآنية التي تقول: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤][2]. كذلك ينتقد الشيخ أهل الكلام لتطبيقهم الآية التي تقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] على نزول الله واستوائه وما إلى ذلك، فهو يرى أن هذا يعني عدم وعي الأنبياء والسلف بما تكلموا به حين ذكروا هذه الصفات، وأما النوع الثاني من التأويل فهو تفسير أو بيان تفاسير القرآن المتقدمة؛ كتفاسير ابن عباس (ت: ٦٨هـ/٦٨٧م)، ومجاهد (ت: في حدود ١٠٠-١٠٤هـ/٧١٨-٧٢٢م)، والطبري (ت: ٣١٠هـ/٩٢٣م)، وهذا هو التأويل الذي يعلمه السلف ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وأما النوع الثالث من التأويل فهو حقيقة الشيء في ذاته، كما هي الحال مع وجود الحقائق المتنوعة في الجنة على سبيل المثال، وهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله (آل عمران: ٧). ويضع ابن تيمية صفات الله في هذا النوع الثالث إذ إن الله وحده هو من يعلم حقيقتها.

وفي (الحموية) يستشهد ابن تيمية بعبارة مالك ابن أنس الشهيرة عن الاستواء، حين قال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول»، ثم يفسرها بالرجوع إلى النوعين الأخيرين من التأويل، فيقول:

---

(١) تستند المناقشة التالية إلى التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/٥٥-٥٨؛ والحموية، مجموع ٥/٣٥-٣٧ والإكليل، مجموع ١٣/٢٨٨ وما بعدها؛ و (*Abū al-Fidā'*, 161)؛ والدرء، ١/١٢-١٦

(موجود أيضًا بترجمته عند ميتشوت:

Michot, *Ibn Taymiyya: Lettre à Abû l-Fidâ'*, 25–7).

وللاطلاع على معالجة أخرى لمنهج ابن تيمية في التأويل، انظر:

Ali, Medieval Islamic Pragmatics, 125–13;

وكذلك الجليند، الإمام ابن تيمية، ١٤٩-١٨٥.

(٢) الحموية، مجموع الفتاوى ٥/٢٠، ٩٦-٩٧.

> الاستواء معلوم؛ يُعلم معناه ويُفسَّر ويُترجَم بلغة أخرى، وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، وأما كيفية ذلك الاستواء فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى[1].

والتأويل الذي يعمل وفقه الشيخ من جهتي التفسير وعلم الكلام/العقيدة هو النوع الثاني، وهو المستوى اللغوي في تفسير المعنى والتحقق منه. وفي (الحموية) يصر ابن تيمية على القول بأن استواء الله يعني الاستواء لا الاستيلاء كما يقول المعتزلة، وهذا القول قد جعله ينظر في التناقض الظاهر بين استواء الله على العرش ووجوده في كل مكان إذ تقول الآية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]. فالشيخ يؤكد أنه تمامًا كما أن الله مع خلقه حقيقةً، فإنه على عرشه حقيقةً، كما يقدم تحليلًا مبنيًّا على الأعراف السيمانطيقية/الدلالية المعتمدة في اللغة العربية، موضحًا من خلاله أن «معيّة» الله تعني مراقبته لخلقه وعلمه بهم، ويرى أن هذا قد يشبه قول أحدهم بأن القمر أو النجوم تسير معه في سفره، ومثل ذلك أيضًا حين يكون الأب فوق سطح المنزل ويقول لابنه الذي يبكي بالأسفل: «لا تخف! أنا معك». وهذه الصور التي يقدمها ابن تيمية، والمتمثلة في أب وابن ونجم وقمر، هي مجرد اقتراحات توضيحية لما يمكن أن تعنيه الآية الرابعة من سورة الحديد من الناحية اللغوية، إلا أن حِيَلًا تفسيرية كهذه لم يفهمها معاصرو ابن تيمية على نحو سليم، فاتهموه بالتجسيم مما أدى إلى محاكمته في دمشق عام ٧٠٥هـ/١٣٠٦م[2].

وفي رسالة (الحموية) يحاول ابن تيمية كذلك أن يوفق بين استواء الله على العرش والحديث النبوي الذي يقول: «إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قِبَلَ وجهه، فإن

---

(١) الحموية، مجموع الفتاوى ٣٦/٥-٣٧. انظر في المقابل: الدرء، ٢٧٨/١. وهناك عدة فقرات موجزة يفسر من خلالها ابن تيمية استواء الله، موجودة في:

Yahya M. Michot, "Textes Spirituels d'Ibn Taymiyya: X. «Je ne suis dans cette affaire qu'un musulman parmi d'autres . . .»," *Le* Musulman (Paris) 23 (1994): 27–32 (at 28 n. 9).

(٢) الحموية، مجموع الفتاوى ١٠٣/٥-١٠٤؛ والمناظرة، ١٧٧/٣-١٧٨. وللترجمة الإنجليزية، انظر:

Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial," 71–2.

الله قبل وجهه إذا صلّى»[1]. ويشبه الشيخ هذه المسألة بشخص يتحدث إلى السماء أو الشمس أو القمر؛ هم فوقه وأيضًا أمام وجهه في الوقت نفسه، وقد وجد الشيخ سابقة لصوره التفسيرية في حديث آخر، إذ يكتب:

> وقد ضرب النبي ﷺ المثل بذلك، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]. ولكن المقصود بالتمثيل بيان جواز هذا وإمكانه؛ لا تشبيه الخالق بالمخلوق - فقال النبي ﷺ: «ما منكم من أحد إلا سيرى ربه مخليًّا به». فقال له أبو رُزَين العقيلي: كيف يا رسول الله وهو واحد ونحن جميع؟ فقال النبي ﷺ «سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله، هذا القمر كلكم يراه مخليًّا به وهو آية من آيات الله؛ فالله أكبر» أو كما قال النبي ﷺ[2]. وقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»[3]، فشبه الرؤية بالرؤية وإن لم يكن المرئي مشابهًا للمرئي، فالمؤمنون إذا رأوا ربهم يوم القيامة وناجوه كل يراه فوقه قبل وجهه؛ كما يرى الشمس والقمر ولا منافاة أصلًا[4].

ولحماية نفسه من الوقوع في التشبيه، يستهل ابن تيمية تصريحاته في هذا الاقتباس من خلال القول بأن الحديث يقدم مثلًا لا يماثل الله بالمخلوقات، وإنما فقط يشير إلى ما هو جائز وممكن فيما يتعلق بالله، ولكنه لا يشير بالضرورة إلى ما هو موجود في الحقيقة. ويقدم الشيخ أمثالًا أو صورًا تفسيرية مشابهة في كتاباته التي

---

(١) أبو داود، ٤١٠، الصلاة، في كراهية البصاق في المسجد. وهناك أحاديث مشابهة في البخاري،٣٩١، ومسلم، ٨٥٢.

(٢) إن رواية ابن تيمية لهذا الحديث تبدو ضعيفة للغاية إذ لم أقف على أي مثيل لها. لكن هناك تصريحات مشابهة عن رؤية الله موجودة عند البخاري، ٥٢١، مواقيت الصلاة، فضل صلاة العصر؛ وعند ابن ماجة، ١٧٦، المقدمة، فيما أنكرت الجهمية؛ وفي مواضع أخرى.

(٣) أقرب الروايات لرواية ابن تيمية -لكن دون ذكر الشمس- موجودة في الترمذي، ٢٤٧٧، صفات الجنة عن رسول الله، منه؛ وأحمد، ١٨٣٩٤.

(٤) الحموية، مجموع الفتاوى ١٠٧/٥.

تتناول العدل الإلهي، لا سيما في (منهاج السنة النبوية)، وستُذكر هذه الأمثال في الفصل الثالث. وفي نقاشات منهجية نفحصها فيما يلي، يربط ابن تيمية العبارة القرآنية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، بمعيار عقلاني من أجل تحديد معاني صفات الله، واستنباط العديد من الصفات نفسها.

جعل المثل الأعلى لله بقياس الأولى

إلى هذه النقطة رأينا ابن تيمية يدافع ويوضح عن نزعة واقعية لا أدرية فيما يتعلق بصفات الله بالاعتماد على المصادر النقلية. فالصفات حقيقية ولها معانٍ، لكن كيفيتها لا يمكن العلم بها، وهذا ما نعرفه من النصوص، ومع ذلك فابن تيمية يرى أن الكثير من هذه الأخبار المتعلقة بصفات الله معلوم بالعقل دون الوحي. وقرب نهاية القسم التالي سنقدم أدلة الشيخ العقلية على كون الله لا مثيل على الإطلاق، وهنا يكفي القول بأن هذه الأدلة مؤسسة على رفضه الشديد لوجود الكليات خارج الذهن. ويدرس القسم الحالي شرح الشيخ ودفاعه للقياس بالأولى كأداة عقلية لاستنباط صفات الكمال الإلهي وتفسيرها، ثم يدرس القسم التالي أدلة الشيخ العقلية والنقلية على كمال الله، كما يفصِّل عددا من الكمالات الإلهية.

وفيما يتعلق بمنهج الحجاج الكلامي، يدين ابن تيمية يدين استعمال كل من قياس التمثيل (analogy) وقياس الشمول (categorical syllogism)، كما يوضح أن الكلام في صفات الله وأفعاله لا بد أن يكون بطريق الأولى (a fortiori mode). والشيخ لا يعارض القياس في المسائل الفقهية، ويرجع استعمال القياس الفقهي إلى السلف، كما ينتقد الظاهرية لرفضهم استعماله[1]. لكن القياس الفقهي يكون فاسدا إذا ما تعارض صراحة مع ما شرعه الله: «وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعا أنه قياس فاسد»[2]. وفي مسائل العقيدة، يحتج ابن تيمية بأن القياس الفقهي دائمًا ما يكون فاسدًا؛ لأنه يجعل الله طرفًا في مقارنة مباشرة مع مخلوقاته. وحتى إن كان

(١) الأصفهانية، ٧٩.

(٢) القياس، مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠٥.

الله وإله آخر كلاهما معبود، وحتى إن كان هناك اشتراك بين الله ومخلوقاته في حقيقة الوجود، فإن هذا يلزم عنه مساواة الله بالمخلوقات من أي وجه آخر، بل لا يمكن بحال تمثيل الله بالمخلوق لأن الله منزه عن ذلك وليس كمثله شيء، وهذا النوع من القياس يضع الله والمخلوقات على صعيد واحد، وهو بمثابة الشرك(١).

وننتقل الآن إلى قياس الشمول، إذ اشتهر ابن تيمية بمعارضته للمنطق الأرسطي، وبخاصة في عمله الكبير (كتاب الرد على المنطقيين) [نسميه المنطقيين]. وقد قدم وائل حلاق ترجمة لـ (الجهد)، وهي نسخة مختصرة من (المنطقيين)، وفي مقدمته يستعرض حلاق كيف أن نقد الشيخ لنظرية الحد وقياس الشمول الأرسطية هو نقد موسَّع وثاقب(٢). ومع ذلك، ووفقًا لأهدافنا، فمن المهم هنا أن نذكر أمرين؛ أولهما أن ابن تيمية يقبل الصحة الصورية (formal validity) لقياس الشمول، لكنه مع ذلك ينكر قدرة هذا القياس على تقديم العلم اليقيني، ولا يرى أن المقدمات التي يستعملها فيه الفلاسفة والمتكلمون والصوفية المتفلسفة تدخل في الكليات الحقيقية، فالكليات بالنسبة إلى ابن تيمية توجد في العقل فقط، وبالتالي فإن البنى الميتافيزيقية المعقدة التي أنشأها ابن سينا وابن عربي وفخر الدين الرازي وآخرون كثر توجد فقط في الذهن وليس في العالم الخارجي(٣)، والأمر الثاني هو أن الشيخ، في (الجهد) وفي مواضع

---

(١) السابق، ٥٤١/٢٠-٥٤٢.

(2) Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians.

ويتضمن مجموع الفتاوى، ٨٢/٩-٢٥٤، مختصر كتاب ابن تيمية (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) والذي أعده جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ/١٥٠٥م).

(3) Hallaq, *Ibn Taymiyya against the* Greek *Logicians*, xiv–xxxii.

ويذكر حلاق أن قياس الشمول هو مصطلح نادر الاستعمال للتعبير عن القياس الحَمْليّ، وقد يكون ابنُ تيمية هو من صكَّ هذا التعبير؛ أي قياس الشمول (xiv, n. ١٧). كذلك يوضح حلاق أن المنطق لاَ لزوم له بالفعل بالنسبة إلى ابن تيمية. والمعرفة التي قد يقدمها المنطق يمكن تحصيلها بوسائل أبسط؛ منها الفطرة (xl؛ انظر في المقابل: الجهد، مجموع الفتاوى ١٨٧/٩ = المنطقيين، ١٩٩-٢٠٠؛ والجهد، ٢١٧-٢١٨ = المنطقيين، ٢٩٣-٢٩٨). وفي هذا الخصوص، وفقًا لحلاق، يحتج ابن تيمية بأن قياس الشمول يختلف عن القياس الفقهي (التمثيل) من حيث الشكل فقط، وكلا القياسين متماثلان إلى حد بعيد؛ لأن الحد الأوسط في قياس الشمول هو بمثابة العلة والوصف المشترك في قياس التمثيل. فعلى سبيل المثال؛ يُحرَّم النبيذُ بقياسه بالخمر قياس تمثيل، والخمر تؤكد المصادر المعتمدة من قرآن وسنة حكم تحريمه، ومن خلال عملية الاستدلال يقرر الفقهاء أن السُّكْرَ هو علة هذا الحكم حتى وإن لم تذكر =

أخرى، لا يسمح باستعمال القياس فيما يتعلق بالله؛ لأن ذلك كما هو حال القياس الفقهي يضع الله والمخلوقات على صعيد واحد باعتبارهما أمرين مختلفين تحت أمرٍ كلي تستوي أفراده[١].

كذلك يرفض ابن تيمية استعمال قياس التمثيل أو قياس الشمول المحض فيما يتعلق بالإلهيات، إلا أنه يجيز في ذلك استعمال القياس بطريق الأولى. وكقياس التمثيل؛ يلعب قياس الأولى دورًا مهمًّا في الفقه، وهناك مثال شائع على هذا النوع من القياس يستنتج من النهي القرآني: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أن ضرب الوالدين أولى بالنهي؛ فالتعبير عن عدم احترامهما بالضرب أجدر بالتحريم منه بقول «أفّ»[٢]. وحين تطبق هذا القياس على الله فإنه، من منظور ابن تيمية، يحافظ على عدم التماثل الضروري بين الله والمخلوقات، وكذلك يؤكد أن الله أولى من المخلوقات بأي حكم بالكمال ينطبق عليهم المخلوقات. ويشرح هذا كما يلي:

> ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى، وهو إن كان قد يجعل نوعا من قياس الشمول والتمثيل فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع، وهو أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدالِّ

= النصوص ذلك صراحة. وهكذا فبما أن السُّكْر هو الوصف المشترك بين الخمر والنبيذ؛ فإن الحكم ينطبق على النبيذ. وأما تحريم النبيذ من خلال قياس الشمول فيمكن أن يكون كما يلي: كل المسكِرات حرام (مقدمة كبرى)، النبيذ مُسكِر (مقدمة صغرى)؛ إذَن النبيذ حرام (نتيجة)، وفي هذا المثال فإن الحد الأوسط الذي هو «المسكرات» يساوي العلة والوصف المشترك في قياس التمثيل. وحكم التحريم المتعلق بالمسكرات يشكِّلُ كلًا من المقدمة الكبرى في قياس الشمول، ونقل حكم الخمر إلى جميع المسكرات الأخرى في قياس التمثيل (xxxv-xxxix؛ انظر في المقابل: النبوات، ٢٧٠-٢٧٣؛ والكيلانية، مجموع ٣٤٥/١٢-٣٤٧؛ والأصفهانية، ٤٨؛ والجهد، مجموع ١٩٧/٩-٢٠٦ = المنطقيين، ٢٠٩-٢٤٦).

(١) الجهد، مجموع الفتاوى ١٤١/٩-١٤٢ = المنطقيين، ١٥٠؛ والتدمرية، مجموع ٣٠/٣؛ والكيلانية، مجموع ٣٤٧/١٢؛ والأصفهانية، ٤٩.

(2) Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), 96–9.

عليه، وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة كالإمام أحمد وغيره من السلف يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية وهو الذي جاء به القرآن، وذلك أن الله سبحانه لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول الذي تستوي أفراده ولا تحت قياس التمثيل الذي يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تبارك وتعالى ليس كمثله شيء لا في نفسه المذكورة بأسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأولى كما قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠].

فإنه من المعلوم أن كل كمال ونعت ممدوح لنفسه لا نقص فيه يكون لبعض الموجودات المخلوقة المحدثة، فالرب الخالق الصمد القيوم القديم الواجب الوجود بنفسه هو أولى به، وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه بعض المخلوقات المحدثة الممكنة فالرب القدوس السلام القديم الواجب وجوده بنفسه هو أولى بأن ينزه عنه(١).

إن أقيسة التمثيل والشمول المحضة لا يمكن استعمالها فيما يخص لله، بل إن قياس الأولى الذي يصون عدم مماثلة الله بغيره هو ما يجب استعماله، وتبعا للعبارة القرآنية ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] فإن الله يجب أن يختص بالمثل الأعلى، وهذا يلزم عنه نسبة جميع الكمالات الخلقية إلى الله وتنزيهه سبحانه عن كل نقص خلقي لأنه هو الأحق بذلك. كما يؤكد ابن تيمية أن قياس الأولى له تراث عظيم في القرآن وبين السلف والأئمة الأكابر في الأمة الإسلامية من أمثال أحمد بن حنبل.

وإنني لم أقف على الشيخ يوضح كيفية استعمال السلف وابن حنبل لقياس الأولى(٢)، إلا أنه يقدم في كتاب (الدرء) بعض الأمثلة على قياس الأولى في القرآن،

---

(١) الأصفهانية، ٤٩. ولحجج مماثلة، انظر أيضًا: الدرء، ١/٢٩-٣٠؛ والتدمرية، مجموع الفتاوى ٣/٣٠؛ والكيلانية، مجموع ١٢/٣٤٧.

(٢) يستعمل ابن حنبل حجة المثل الأعلى في مقطع من الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق: محمد حسن راشد =

إذ يقدم مجموعتين من القياس؛ أولاهما تسوق الأدلة على القيامة في اليوم الآخر، وثانيتهما تسوق الأدلة على تنزيه الله عن اتخاذ الشركاء[1].

وفيما يتعلق بالقيامة، يبدأ ابن تيمية بتوضيح أننا نعلم إمكان وجود الشيء في العالم الخارج عن الذهن سواء بوجوده الفعلي، أو بوجود ما هو نظير له، أو بوجود ما هو أعظم منه. وفي هذه الحالة الأخيرة «فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه»[2]، ووجود الممكن هو أمر متوقف على رب قادر على إحداثه. ثم يستشهد ابن تيمية بعبارات قرآنية تشير إلى الخلق الأول للسماوات والأرض وكذلك للبشر، وذلك ليبين أن الله أولى بالقدرة على بعث البشر مرة أخرى؛ ومنها قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ

= (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣-١٩٧٤م)، ٣٧، وهو المقطع الذي يورده ابن تيمية في المنهاج، ٤٨٤/٢-٤٨٥ = ٢٣٤/١، لكن لأغراض أخرى. وفيه يرد ابن حنبل على اتهام الجهمية أهلَ الحديث بأنهم ينكرون وحدانية الله لأنهم يثبتون صفاته، ويضرب مثلًا بالنخلة؛ إذ لها جذع وليف ونحوه، ومع ذلك يظل اسمها اسمًا واحدًا، و«كذلك الله -وله المثل الأعلى- بجميع صفاته إله واحد». وبعد ذلك مباشرة، يضرب ابن حنبل مثلًا ثانيًا من القرآن هذه المرة، إذ يقول تعالى: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١]. ويذهب ابن حنبل إلى أن الوحيد هو الوليد بن المغيرة المخزومي، والذي رغم أنه يسمى وحيدًا إلا أن له مع ذلك أذنين وعينين وغير ذلك من أعضاء الجسد. ومن هنا يستنتج ابن حنبل أنه «كذلك الله -وله المثل الأعلى- بجميع صفاته إله واحد». وإنني هنا لم أتبع الترجمة الإنجليزية المبهمة لكتاب (الرد) لابن حنبل، والتي يتضمنها كتاب موريس:

Morris S. Seale, *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference* to the Church Fathers (London: Luzac, 1964), 96–125 (specifically 116–7).

وفي كتاب ويسلي ويليامز:

Wesley Williams, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse," *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002): 441–463,

يؤكد ويليامز أن ابن حنبل قد انخرط في التفسير والحجاج الكلامي العقلي بشكل أكبر مما هو معترف به عمومًا. كذلك يوضح ويليامز أن ابن حنبل مشبِّهٌ على نحو تام، ولا يسعى إلى إنكار إمكانية إدراك كيفية الصفات الإلهية، وابن تيمية لا يتبع ابن حنبل في هذا الصدد.

(١) الدرء، ٣١/١-٣٧. وتتضمن الأصفهانية، ٨٦، شرحًا أكثر إيجازًا لقياس الأولى في القرآن، إذ تورد فقط الآيات (٥٨-٦٢) من سورة النحل، والآية (٢٨) من سورة الروم، وهو ما سيظهر أيضًا في المناقشة التالية.

(٢) الدرء، ٣٢/١.

عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۡ﴾ [الإسراء: ٩٩]. ومع ذلك فالشيخ يعطي الاهتمام الأكبر لعدة آيات من سورة يس:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ٨٠ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ٨١﴾

ويشير الشيخ إلى أن التساؤل: ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ هو سؤال بلاغي يستدعي الرد بأنه لا أحد يستطيع أن يدب الحياة في العظام التي استحالت ترابا. ورغم ذلك يؤكد القرآن أن هذا ممكن حقًّا بالنسبة إلى الله بالإشارة إلى خلقه الأول للحياة من التراب: ﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾، ثم بتصريحه: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا﴾، إذ يبين القرآن أن الله يخلق النار الساخنة الجافة مما هو بارد ورطب، وربما هو شيء أصعب من إخراج الحياة من العظام المتحللة، وبالتالي فإن إنشاء الكائنات الحية من العظام المتحللة أولى بالإمكان، والله الذي يستطيع أن يخلق النار من الشجر الأخضر هو أولى بالقدرة على خلق الحياة من التراب[1].

والمجموعة الثانية من الأقيسة بالأولى، والتي يستشهد بها الشيخ من القرآن في كتابه (الدرء)، تبين تنزيه الله عن الشركاء. وهذه الأقيسة على نوعين؛ الأول يتمثل في اعتقاد المشركين ما قبل الإسلام أن الله له بنات، بينما هم أنفسهم يكرهون أن يكون لهم بنات، وهو اعتقاد محال؛ فإذا كانت أبوة البنات تحكم بالنقص على صاحبها عند البشر، فالله هو الأولى بالتنزيه عن هذا النقص. وفيما يلي بعض الآيات القرآنية، من سورة النحل، يستخدمها الشيخ لبيان هذه الحجة:

(١) الدرء، ١/٣١-٣٥.

﴿وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ ٱلۡبَنَٰتِ سُبۡحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشۡتَهُونَ ۝٥٧ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ ۝٥٨ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓۚ أَيُمۡسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمۡ يَدُسُّهُۥ فِي ٱلتُّرَابِۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ۝٥٩ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوۡءِۖ وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٦٠ وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلۡمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيۡهَا مِن دَآبَّةٖ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗىۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ ۝٦١ وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكۡرَهُونَۚ وَتَصِفُ أَلۡسِنَتُهُمُ ٱلۡكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفۡرَطُونَ ۝٦٢﴾.

ويستنتج ابن تيمية من هذه الآيات القرآنية بالإضافة إلى أخريات (الأحقاف: ١٦-١٩، والنجم: ١٩-٢٣) أن الله قد أوضح أنه الأحق من البشر بالتنزيه عن العيوب/ النقص. ولا يجوز للبشر أن ينسبوا إلى الله ما يكرهون أن ينسبوه إلى أنفسهم[1]. ويبدو الأمر كذلك حتى حين يتم استنكار النظام القيمي الذي يدعم الحجة -كراهية الإناث ووأدهم- في عملية الحجاج.

وتكمن نفس النقطة خلف نوع ثان من الحجة القرآنية يظهر أن الله أولى بالتنزيه عن الشريك، ويستشهد ابن تيمية بالآية التي تقول: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلٗا مِّنۡ أَنفُسِكُمۡۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ فَأَنتُمۡ فِيهِ سَوَآءٞ تَخَافُونَهُمۡ كَخِيفَتِكُمۡ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [الروم: ٢٨]. ووفقًا للشيخ فإن الله يوضح أن البشر لا يسمحون لمن يمتلكونهم من عبيد أن يشاركوهم في ممتلكاتهم، فهم يخافون مماليكهم كما يخافون أقرانهم، ثم يسأل الله البشر كيف يمكن أن يجعلوا من عباده ومخلوقاته شركاء معه،

(١) الدرء، ٣٥/١-٣٧.

وتقول هو أن الله أولى بالتنزيه عن الشركاء الذين لا يسمح بهم البشر حتى لأنفسهم[1].

وبهذه الأمثلة المذكورة آنفًا يوضح ابن تيمية أن الحجاج الكلامي الذي يتضمنه القرآن هو قياس بالأولى، وهو ما يثبت جواز استعمال هذا النوع من القياس فيما يتعلق بالإلهيات. ويرى الشيخ أن القياس بالأولى يتجنب تمثيل الله بالمخلوقات، وهو ما يخفق فيه الاستعمال المحض لقياس التمثيل وقياس الشمول. وعلاوة على ذلك فإن الحجتين الأخيرتين الواردتين أعلاه -أن الله أولى بألا يكون له بنات وشركاء- تُظهِران مبدأ وجوب أن يكون لله المثل الأعلى، فالقرآن ينص على أن الله أحق وأولى بنسبة كمالات المخلوقات إليه وتنزيهه عن عيوب المخلوقات ونقصهم. وهذا الأسلوب في الاستدلال المنطقي يضمن الكلام عن الله بطريقة حسنة ومحمودة دون تشبيهه بالمخلوقات.

إثبات صفات كمال الله واستحقاقه للحمد

يؤكد ابن تيمية أن كمال الله هو من المعلوم بالعقل والفطرة من جهة، وبنصوص الوحي من جهة أخرى[2]. وفي فتواه المطولة المعروفة بـ (الأكملية) يجمع الشيخ بين حجج من كلا الجهتين، وهي الفتوى التي تقدم أيضًا استعراضًا كاملًا لصفات الكمال الإلهي، والكثير -وليس كل- مما يلي هنا مأخوذ عن هذه الفتوى. ورغم أن مصطلح «الكمال» الفلسفي لم يستخدم في القرآن للإشارة إلى صفات الله، إلا أن ابن تيمية يؤكد أن القرآن قد أشار إلى معنى الكمال بذكره استحقاق الله للحمد، وبضرب «المثل الأعلى» له، وبإثبات أسمائه. كذلك يورد الشيخ عن ابن عباس أنه فسر اسم الله الصمد في سورة الإخلاص بمعنى أن الله هو المستحق للكمال[3].

وبعض الأدلة القرآنية التي تدعم كمال الله قد ذكرناه سابقًا بالفعل كأمثلة على القياس بالأولى (النحل: ٥٧-٦٢، و٣٠: ٢٨). وسوف نذكر المزيد من الأمثلة هنا، فالآية التي تقول:

---

(١) الدرء، ٣٧/١.

(٢) الأكملية، مجموع الفتاوى ٧١/٦-٧٣؛ والجواب، ٢٢٠/٣.

(٣) الأكملية، مجموع الفتاوى ٧١/٦-٧٣. انظر في المقابل: النزول، ٢٢٩/٥. وحول اسم الله الصمد، انظر أيضا: الإخلاص، مجموع ٢١٤/١٧-٢٢١؛ والإرادة، مجموع ١٤٩/٨-١٥٠.

﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ١٧]، توضح أن الخلق من صفات الكمال وأن الخالق أفضل من المخلوق. وهناك آية أخرى تبين أن العبودية والعجز من صفات النقص، في حين أن القدرة والسيادة والرزق هي صفات كمال: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًاۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٧٥]. كما يستشهد ابن تيمية بسؤال إبراهيم لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾ [مريم: ٤٢]، ذلك كي يُظهر أن السمع والبصر والنفع هي صفات كمال، وأن القرآن غالبا ما يصف الأصنام بتجردهم عن كمالات كالتحدث والحياة والفعل وما إلى ذلك[١].

وبالإضافة إلى القرآن، يذهب ابن تيمية إلى أن صفات الكمال مستقرة بمعناها في العقل والفطرة، فهو يقول بأنه من المعلوم بالفطرة بالضرورة أن الله أكمل من أي شيء كما هو معلوم أنه الخالق[٢]. وبالمثل يجادل الشيخ عن أن استحقاق الله للكمالات التي لا يشوبها نقص على الإطلاق، وكذا استحقاقه للتنزيه عن كل نقص، هو أمر معلوم بالعقل بالضرورة «وفي بداية العقل». ويؤسس الشيخ هذا القول على قاعدتين مستقلتين لكنهما مرتبطتان؛ الأولى هي الأسبقية السببية إذ من المعلوم بالضرورة أن السبب أكمل من النتيجة/الأثر، وأن الخالق أكمل من المخلوق، وأن القديم أكمل من الحادث، وأن واجب الوجود أكمل من ممكن الوجود الذي هو عرضة للعدم/للفناء، وأما القاعدة الثانية فهي أن الله هو مصدر كل الكمالات الموجودة في المخلوقات، وهو خالق كل شيء ينتمي إلى المخلوقات، وإنما استفادت المخلوقات كل كمالاتها من ربها وخالقها. فالمخلوق الناقص لا يمكن أن يخلق مخلوقًا كاملًا، وبالتالي فإن الكمال كله يرجع إلى الله بالأساس، وعلى هاتين القاعدتين فإن الله هو الأولى بكل الكمالات الموجودة في المخلوقات، وهو المستحق لأي كمال موجود في الخلق لأنه أكمل من المخلوق ولأنه المصدر الذاتي لكمال المخلوق. ويرى ابن تيمية أن المخلوقات أحق بنقصان العدم والإمكان والحدوث[٣].

---

(١) الأكملية، مجموع الفتاوى ٦/٧٢-٧٣، ٧٩-٨٢.

(٢) الأكملية، مجموع الفتاوى ٦/٧٢-٧٣؛ والأصفهانية، ٨٧-٨٨.

(٣) الدرء، ١/٢٩-٣٠؛ والأصفهانية، ٨٥-٨٦؛ والأكملية، مجموع الفتاوى ٦/٧٥-٧٧؛ والجواب، ٣/٢١٥-٢١٦.

ويستغل ابن تيمية بشكل واسع القياس الانفصالي (disjunctive reasoning) لدى أهل الكلام لكي يثبت صفات الكمال المتنوعة عن طريق العقل. وتبعًا لذلك فإن الصفات المتباينة لا بد أن تُنسَب إلى الله لأن المتناقضات من شأنها أن تجعله ناقصًا. فعلى سبيل المثال؛ يقول الشيخ بأن العقل يعلم بالضرورة أن السمع والبصر هي صفات كمال؛ لأن الكائن الحي الذي يستطيع أن يرى ويسمع هو أكمل ممن لا يستطيع، وبالمثل فإن من يحيا ويعلم هو أكمل ممن لا يحيا ولا يعلم، كما يتوجب وصف الله بالسمع والبصر خشية أن يكون ناقصًا ومعتمدًا على غيره، وإذا لم يتصف الله بالسمع والبصر فلا بد أن تكون المخلوقات السميعة البصيرة أكمل منه، مما يعني أنه غير مستحق للعبادة[1]. وفي مثال آخر ينطبق نفس المنطق على حياة الله؛ فلو لم يتصف الله بالحياة، وهي صفة له حق ذاتي في امتلاكها، فلا بد أنه ميت، وهكذا تكون المخلوقات الحية أكمل منه[2]. والنص التالي يقدم نموذجا شاملا ومعقولا للاستدلال الانفصالي:

> لو لم يكن (الله) حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا متكلمًا: للزم أن يكون ميتًا جاهلًا أصمَّ أعمى أخرس؛ وهذه نقائص يجب تنزيهه عنها فإنه سبحانه قد خلق من هو حي سميع بصير متكلم عالم؛ قادر متحرك؛ فهو أولى بأن يكون كذلك، فإن كل كمال في المخلوق المعلول فهو من كمال الخالق[3].

وفي حين أن أهل الكلام غالبًا ما يثبتون صفات الله بطريقة مشابهة، إلا أنهم لا يُضمِّنون صفة الحركة كما هو موجود في الفقرة السابقة، فهم عادة ما يؤولون هذه الصفة بالإضافة إلى صفات تجسيمية أخرى -على ما يُزعم- كالنزول والمجيء، وهي صفات واردة في القرآن والسنة. ومع ذلك يحتج ابن تيمية بأنه إذا لم يكن الله يستطيع التحرك فلا بد أن يكون أدنى من الجمادات، وهذه الأشياء هي -على الأقل- قابلة للتحرك بواسطة شيء آخر. ولو أن الله يستطيع التحرك ولم يفعل، فإنه بالتالي يكون

(١) الأصفهانية، ٨٥، ٨٧-٨٨.

(٢) الجواب، ٣/ ٢٠٨-٢٠٩، ٢١١.

(٣) القدرة، مجموع الفتاوى ٢١/٨. ولحجاج مماثل، انظر: الجواب، ٢١٧/٣.

أدنى من الأشياء التي تتحرك بنفسها، بل إن الكائن الحي يتحرك ويتفاعل بذاته[1].

كذلك يقدم ابن تيمية حججًا لإثبات وتوضيح كمال الصفات الإلهية الأخرى التي تبدو تجسيمية؛ فالله يتصف -مثلًا- بالضحك لنفي البكاء عنه، وبالفرح لنفي الحزن عنه، فالبكاء والحزن يستلزمان الضعف والعجز وهو ما لا يليق بالله[2]. كذلك تظهر صفة الفرح في حجة أخرى؛ فالذي يحب صفات الكمال ويفرح بها ويرضى، والذي يكره صفات النقص كالظلم والجهل؛ هو أكمل ممن لا يفرق بين الكمال والنقص، وبالتالي فالحب والفرح والرضا والكره هي من صفات الكمال الإلهي، والذي لديه القدرة على الفعل بيديه هو أكمل ممن لا يقدر على ذلك؛ لأن الأول يمكنه اختيار أن يفعل بيديه أو بواسطة أي وسيلة أخرى، في حين أن الثاني لا يملك الخيار في استخدام يده، وهذا يعني ضمنًا أن يدي الله من صفات كماله[3].

وتنزيه الله عن بعض النقائص يشكل بعضًا من الصعوبة بالنسبة إلى ابن تيمية؛ فهو يعترف أنه من الحقيقي أن الكائنات الحية التي تأكل وتشرب هي أكثر كمالًا من تلك الضعيفة التي لا تأكل ولا تشرب؛ ذلك أن بقاءهم أحياء يتوقف على الطعام والشراب، ورغم ذلك فكمالات المخلوقات من أكل وشرب ليست منزهة عن النقص؛ لأنها تعني الافتقار إلى الأكل والشرب، وهكذا فإن من لا يحتاج إلى تناول شيء بداخله، ولا يعتمد على شيء خارجه، هو أكمل ممن يتوقف كماله على الطعام والشرب، من ثم فإن الأكل والشرب ليسا من صفات الكمال الإلهي[4]. ويحتج ابن تيمية بأنه حتى الملائكة لا تأكل ولا تشرب، وبالتالي فإن الله أولى بألا يأكل ولا يشرب؛ إذ إن الله هو الأحق بأية كمالات موجودة في المخلوقات التي هي الملائكة في هذه الحالة. ويضيف الشيخ أن عدم أكل الله وشربه هو أمر يؤيده الوحي من خلال اسم الله الصمد[5].

---

(١) القدرة، مجموع الفتاوى ٨/٢٢-٢٤.

(٢) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/٨٦-٨٧.

(٣) الأكملية، مجموع الفتاوى ٦/٩٢-٩٣.

(٤) السابق، ٦/٨٧.

(٥) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/٨٦.

هذا ويؤكد ابن تيمية أيضا أن كمال صفات الله يستلزم عدم مماثلتها لصفات المخلوقات، إذ يقول: «وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد»[1]. وعلى نحو مفارق، فهذا يعني أن الله لا بد أن يتصف بأعلى كمال يمكن تصوره وأن كمال هذا الكمال هو ألا يكون مثيلًا لأي شيء مخلوق. وفي الرسالة (التدمرية) يدعم الشيخ عدم مماثلة صفات الله بالعديد من الأقيسة بالأولى المتأصلة في نزعته الاسمية العميقة، ورفضه للكليات الحقيقية.

وفي إحدى هذه الحجج يلاحظ ابن تيمية أن مصادر الوحي تصف العديد من الأشياء في الجنة مثل الأطعمة والملابس والمساكن والزواج وما إلى ذلك، لكنه يضيف إلى هذا قول ابن عباس: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء»[2]، ثم يحتج بأنه إذا كان هناك هذا التباين العظيم بين حقائق الجنة وحقائق الدنيا وأنها تتشارك الأسماء فقط، فإن التباين بين الله والأشياء المخلوقة لا بد أن يكون أعظم[3].

وفي حجة أخرى يستعرض ابن تيمية صعوبة تحديد المقصود بأن الروح البشرية قادرة سميعة، وأنها تعرج عند الموت، وما إلى ذلك، ورغم أننا نصف الروح بمثل هذه الصفات، فإننا لا نستطيع أن نعرف كيفيتها لأننا لا نستطيع رؤيتها. وهكذا ينتهي الشيخ إلى قوله: «فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات؛ فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته»[4].

وفي حجة ثالثة تتضمنها الرسالة (التدمرية) يصرح ابن تيمية قائلا: «فإذا كان المخلوق منزَّهًا عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم؛ فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق وإن حصلت موافقة في الاسم»[5]، والقول بأن المخلوقات لا تتماثل إلا في الاسم هو افتراض ليس له ما يسوِّغه، ولم تُشرح هذه المسألة في سياقها في

---

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى ٧٤/٣.

(٢) السابق، ٢٨/٣.

(٣) السابق،٢٨/٣. انظر في المقابل: الإخلاص، مجموع ٣٢٥/١٧-٣٢٦؛ والحموية، مجموع ١١٥/٥.

(٤) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣٣/٣. انظر في المقابل: الحموية، مجموع ١١٥/٥-١١٦.

(٥) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣٠/٣.

(التدمرية)، لكنها تتفق مع رفض ابن تيمية الشديد لوجود الكليات خارج الذهن[١].

ورغم إصرار الشيخ على أن كيفيات صفات الله لا تشبه مطلقًا صفات المخلوقات إلا في الاسم، إلا أنه بشكل عارض يعزو وظيفة دينية معينة لصفات الله وأفعاله، بالقول بأن أي إله دون هذه الصفة أو تلك، أو هذا الفعل أو ذاك، لا يستحق العبادة والحمد. وكما ورد في الفقرة السابقة -مثلًا- يلتزم ابن تيمية القول بأن الإله الذي لا يمكنه أن يرى أو يسمع لا يستحق العبادة. وبالمثل يكتب: «من المستقر في الفِطَر أن ما لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم لا يكون ربًّا معبودًا، كما أن ما لا يُغني شيئًا ولا يَهدي ولا يملك ضرًّا ولا نفعًا لا يكون ربًّا معبودًا»[٢]. وفي موضع آخر يحتج الشيخ بأن الإله الذي لا يحب ليس له الحق في أن يُعبد، وفي نصه الذي يتناول العدل الإلهي والذي نعنون له بـ(الحسنة) يصرح بأن الإله الذي يتصرف بلا رحمة وحكمة لا يستحق الحمد[٣]. ومثل هذه التوكيدات ربما توضح أن الله يجب أن يُحمَد ويُعبَد لصفاته وأفعاله، ومع ذلك فالانتهاء هذه النتيجة من شأنه الوقوع في الخطأ.

وفي (الأكملية) يشرح ابن تيمية الوظيفة الدينية لصفات الله على نحو أوفى، فهو يرى أن الله لم يذكر صفات كماله في القرآن لمجرد الرد على أهل التعطيل، وإنما كذلك لبيان استحقاقه للعبادة ردًّا على المشركين بالأخص، إذ يقول الشيخ: «والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه»[٤]. هذا ويضيف الشيخ أن حمد الله يكون على نوعين، إذ يقول:

> الحمد نوعان: حمد على إحسانه إلى عباده، وهو من الشكر، وحمد لما يستحقه هو بنفسه من نعوت كماله، وهذا الحمد لا يكون إلا على ما هو في نفسه مستحق للحمد، وإنما يستحق ذلك من هو متصف بصفات الكمال وهي

---

(١) حول هذا، انظر:

Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, xxii.

(٢) الأصفهانية، ٨٧.

(٣) العقل، مجموع الفتاوى ١٦/٢٩٦-٢٩٧؛ والحسنة، مجموع ١٤/٣١٣.

(٤) الأكملية، مجموع الفتاوى ٦/٨٣.

أمور وجودية، فإن الأمور العدمية المحضة لا حمد فيها ولا خير ولا كمال[1].

وبهذا يتضح أن الله لا يُحمد فقط على أفعاله، وإنما يُحمد أيضًا لما هو في نفسه. وابن تيمية، كما يشير النص، ينشيء رابطة وثيقة للغاية بين صفات الله وذاته؛ إذ يوضح بعد ذلك في (الأكملية) أن كمال الذات دون كمال الصفات هو أمر مستحيل، وأنه من المعلوم بالضرورة أن أي ذات يُنسَبُ إليها مثل هذه الصفات هي أكمل مما لا ينسب إليها، وهذه الصفات هي لوازم ضرورية لذات الله، وبدونها لا توجد الذات، وبالتالي فإن إثبات صفات الكمال لله هو بمثابة إثبات لذاته[2]. ولم يكن ابن تيمية واضحًا في (الأكملية) كوضوحه المعهود في القول بأن عبادة الله وحمده لذاته وما يلازمها من صفات الكمال لها الأسبقية على حمده لأفعاله، لكن كما رأينا سابقًا في هذا الفصل فإن ألوهية الله -حقه أن يعبد لذاته- لها الأسبقية على ربوبيته وأفعاله. فإنه يجب أن يعبد أولًا لما هو عليه، وثانيًا لما يفعله، ودور صفات كمال الله هو بيان حق الله الذاتي في أن يُحمَد ويُعبَد، وهذه الوظيفة الدينية لصفات الله تزيد من ثِقَلِ بحث ابن تيمية الفقهي في أفضل طريقة للتكلم عن الله.

---

(١) السابق ٨٤/٦.

(٢) السابق ٩٥/٦-٩٧. وللاطلاع على تأكيدات أخرى على التلازم الضروري بين صفات الله وذاته، انظر: الحموية، مجموع الفتاوى ٢٦/٥؛ ومجموع ٢٠٦/٥؛ والنزول، مجموع ٣٢٦/٥؛ ومجموع ٤٦/١٢؛ والأصفهانية، ٤٩.

السِّمَة الدفاعية لعلم الكلام عند ابن تيمية

نحن الآن بصدد توصيف أدق لعلم الكلام عند ابن تيمية. بالنسبة إلى الشيخ، فإن العقل والنقل كليهما يورث العلم بوجود الله وبالغايات الأخلاقية الأساسية للبشر، وبخاصة وجوب عبادة الله وحده. والتكلم عن الله بما يصح هو أحد أوجه العبادة، ومهمة علم الكلام عند ابن تيمية هي التحقق من كيفية ذلك، فالشيخ يوضح أن كلًّا من العقل والنقل يقرّ بأن الله يتصف بصفات الكمال واستحقاق الحمد. ومن جهة النقل فالقرآن والسنة يشيران إلى صفات الله، وتفاسير القرآن المتقدمة وأعراف اللغة العربية تحدد المعاني اللغوية لهذه الصفات، والتمثيلات تستخدم لتوضيح الحل الممكن للصعوبات العقلية التي قد تظهر. وعلاوة على ذلك فإن صفات الله حقيقية أنطولوجيًّا/وجوديًّا، لكن كيفياتها مجهولة بالكلية على أساس أن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. ومن جهة العقل فابن تيمية يوظف القياس بالأولى لينشئ نوعًا من اللاهوت/الكلام الطبيعي الذي يتخذ من الكمال البشري نقطة انطلاق لتعريف الكمال الإلهي، بينما ينزه الله عن الحاجة والكيفيات الحادثة. وكما يرى الشيخ فإن هذا أيضًا نوع من الاستدلال الكلامي في القرآن؛ إذ وجد دعمًا خاصًّا في العبارة القرآنية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠].

ورغم قول ابن تيمية بأن العقل الحر أو الفطرة، دون مؤثرات مفسدة، أيهما لا بد أن يؤدي إلى العقيدة الصحيحة، فإنه قد يكون من المبالغة -كما فعلت أعلاه- القول بأن الشيخ ينشئ لاهوتًا طبيعيًّا، بل من الواضح بما يكفي أنه يبتكر حججه العقلية كي يصل بأمان إلى أقوال كلامية يعتنقها سلفًا على أساس من النصوص المعتبرة. وبالنظر

إلى هذا، فإن منهج ابن تيمية الكلامي قد يتصف على نحو أكثر تحليلًا بأنه عملية من خطوتين. أما الخطوة الأولى فهي كلامية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ فالشيخ يسعى إلى تحديد ما يجب قوله عن الله في القرآن والحديث، كما يوظف المفاهيم والمثل الفلسفية لبيان الاتساق المنطقي في فهمه للغة العادية لهذه المصادر، والرؤية الكلامية الناتجة عن ذلك هي رؤية لإله متحرك أكثر انشغالًا بتقلبات الحياة البشرية وحركة التاريخ من إله الفلاسفة والمتكلمين، لكنه لا يتحد بالعالم كما هو الحال عند ابن عربي حسب ما يرى الشيخ، وهذا المفهوم الفريد للإله يقدم الإطار الكلامي الذي يقوم ابن تيمية من خلاله بمقارنة العقائد المتنافسة ونقدها. وأما الخطوة الثانية فدفاعية؛ إذ يسعى ابن تيمية إلى بيان قوله بأن رؤيته الكلامية تجمع بين العقل والنقل، حيث يوافق أحدهما الآخر ويؤكده، فيوضح أن قراءته للقرآن والحديث تتبع مقاصد السلف، وتتفق مع أعراف اللغة العربية، وتنسب إلى الله الكمال الأعلى والحمد الأعلى. كذلك يشدد على أن هذه العقيدة معلومة بالتطبيق الصحيح للنظر العقلي، وأن مثل هذا الاستدلال هو النوع الذي تتضمنه نصوص الوحي. وبهذا يسعى الشيخ إلى تأكيد أفضليته العقلية على أهل الكلام والفلاسفة المسلمين برؤيته الكلامية القائمة على النصوص؛ فهو يعارض التيارات الفكرية التي تميل إلى النخبوية والباطنية كل بطريقته، سواء بإعلاء العقل على النقل من جهة (المتكلمون، والفلاسفة خصوصًا)، أو بالتقليل من شأنه مقابل التجربة الصوفية من الجهة الأخرى (ابن عربي). وهكذا يمدح ابن تيمية رؤيته الكلامية باعتبارها مطابقة لنصوص الوحي ومتوفرة في العموم لأصحاب التفكير السليم.

باختصار نقول إن أعمال ابن تيمية الفقهية التي تتناول أسلوب الكلام عن الله هي أعمال كلامية من حيث تعلقها بالعقيدة، وبمعنى أنها تسعى إلى كشف عقلانية الأقوال العقدية النابعة من الوحي. كما توصف أعماله بأنها دفاعية/تبريرية بإقامتها الحجة ليس فقط على من يقبلون الوحي إيمانيا، ولكن أيضًا على أصحاب الفكر السليم، وحتى على من لم يصل الوحي إليهم. وهكذا فإن أدق ما قد يوصف به منهج ابن تيمية أنه فقه كلامي دفاعي، رغم أنه توصيف مُشْكِل.

وما يتبقى من هذه الدراسة يسبر كيفية تفسير ابن تيمية للعقيدة الإسلامية فيما

يتعلق بالعلاقة الميتافيزيقية والأخلاقية بين الله ومخلوقاته، وكيفية مواجهته للمشكلات العقلية المتعلقة بحكمة الله وغناه عما سواه وقدره وعدله، ومسؤولية البشر، والشر. وقد كان من الممكن لابن تيمية أن يتخذ من هذه المشكلات المتنوعة مفاتيح للعلم الرضي؛ أو أن يعارض وصف أفعال الله تجاه الإنسان بالسفه والظلم؛ أو أن يترك عبادة الله والخضوع له، لكنه لم يفعل شيئًا من هذا. وعلى عدد من النقاط بطول الطريق، يصبح جليًا أن فهم الشيخ لحق الله الذاتي في الكمال، ومقصده الدفاعي في ذلك؛ يمنعان التعبير عن المفارقة (paradox) أو المعارضة أو التشكيك. وفي ضوء ذلك تعتبر نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية مجهودًا فقهيًا باسلًا للوصول إلى أفضل طريقة لحمد الله والثناء عليه في ظل معضلات عقلية تبدو عصية على الحل.

الفصل الثاني

حكمة الله، وفاعليته الدائمة، وغناه

إشكالية خيرية الله وغناه

يؤكد الأشاعرة أن الله غنيٌّ عن العالم، ولذلك يقولون بأن الله لا يريد خلق المخلوقات لعلة أو لحكمة، وأنه ليس من سبب وراء خلق الله للعالم في الزمن من لا شيء حين فعل، وأن الله ليس في حاجة إلى العالم كي يكون إلهًا. والمعتزلة كذلك يتفقون على أن الله لا حاجة له بالعالم، وأنه خلق العالم من العدم (ex nihilo)، لكنهم مع ذلك يسعون إلى إثبات معنى أقوى لخيريّة الله بإدخالهم نوعًا من العقلانية يتم الخلق وفقها؛ فالله خلق العالم لنفع الإنسان، لكن هذه الحكمة لا تؤثر فيه ولا ترجع إليه.

وفيما يخص مسألة غِنَى الله عن المخلوقات، لا يتفق ابن تيمية مع الأشاعرة ولا مع المعتزلة، وإنما يثبت أن الله يخلق لحكمة يحبها، ويوظِّف الشيخ استراتيجيات ابن سينا المفاهيمية ليشرح معنى قوله هذا. من هنا فإن مراجعة بعض أفكار ابن سينا الرئيسة قد تمهد الطريق لمزيد من النظر في منهج ابن تيمية في هذا الفصل.

تقدم كتابات ابن سينا رؤيةً حول الكمال الإلهي الذي لا يتغير، وهذه الرؤية لا تختلف عن تلك التي يتبناها أهل الكلام؛ فالله تام الكمال كما هو، وهو بذاته كمالٌ محضٌ وخيرٌ محضٌ وحقٌّ محض. الله لا يحتاج إلى شيء، وبه يتحقق كل إمكان أو

قوة، وهو في ذاته لا يتغير لأن التغير يستلزم النقص فيه[1]. ومع ذلك يرفض ابن سينا القول بالخلق من العدم الذي يتبناه أهل الكلام، ويصور خلق العالم على أنه فيضٌ يصدر بالضرورة عن السبب الأول؛ أي عن الله، فالله منتج ذاتيًا، والعالم يصدر عنه باعتباره لازمًا لذاته بالضرورة، والعالم قديم لأن سببه الأول قديم. ويرفض ابن سينا أيضًا قول المعتزلة بأن الله يخلق العالم لخير المخلوقات؛ فالله لا يصدر عنه العالم لانشغاله بالعالم نفسه، كما أنه لا يتصرف لعلة أو غرض خارج عن ذاته لأن ذلك يستلزم تغيره[2]، بل إن العالم يصدر عن ذات الله بالضرورة. ويتناول ابن سينا الخلق على نحو قوله: «فإن صدور الأشياء عنه هو بسبب ذاته، لا بسبب شيء خارج، وذاته سبب النظام والخير»[3]، ويتحدث عن أصل العالم بمجموعة من الألفاظ؛ كقوله مثلا بعشق الأول (الله) لذاته: «فالأول إذا كان عاشقًا لذاته لأنه خير، وذاته المعشوق مبدأ الموجودات، فإنها تصدر عنه منتظمة على أحسن نظام»[4]، وهناك تعبير آخر هو علم الأول بذاته؛ إذ الأول لا يُحَصِّلُ العلم من الموجودات وإنما من ذاته، وبالتالي فإن علمه هو علة الموجودات، وفي هذا يقول ابن سينا: «الأول يعرف كلَّ شيء من ذاته لا على أن تكون الموجودات علة لعلمه، بل علمه علة لها»[5].

وقد أخذ الغزاليُّ على ابن سينا ومن وافقه إنكارهم إرادة الله وفاعليته، وذلك رغم قولهم بأنه هو صانع العالم وفاعله[6]. ويتحدث ابن سينا عن إله يريد خلق العالم ويختار ذلك، لكن بمعنى ما من المعاني؛ فهو يساوي الإرادة الإلهية بالعلم الإلهي أو

---

(١) ابن سينا، «الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته»، في مجموعة رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري (حيدر أباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥-٦م)، ٥؛ وابن سينا، المبدأ والمعاد، ١٠-١١؛ وابن سينا، الشفاء: الإلهيات (٢)، ٣٥٦؛ وابن سينا، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م)، ٢١، ١٠٢-١٠٣، ١٥٠.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٣/١٤٧-١٥١؛ والتعليقات، ١٦، ٥٣-٥٤، ١٥٩؛ والمبدأ والمعاد، ٣٣.

(٣) ابن سينا، التعليقات، ١٥٩.

(٤) ابن سينا، التعليقات، ١٥٧.

(٥) ابن سينا، التعليقات، ١٩٢. انظر في المقابل: الرسالة العرشية، ٩.

(٦) الغزالي، ترجمة لميشال مرموره لتهافت الفلاسفة (المسألة الثالثة):
The *Incoherence of the Philosophers*, Arabic ed. of *Tahāfut al-falāsifa* and trans., Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), 56–78 (Third Question).

العناية الإلهية، ويؤكد أن إرادة الله لا تخضع لغرض كما يقول المعتزلة[1]، بل إن اختيار الله يوافق ذاته. وفي هذا يقول:

> والأول في اختياره لم يَدْعُهُ داعٍ إلى ذلك غير ذاته وخيريته، ولم يكن مختارًا بالقوة ثم صار مختارًا بالفعل، بل لم يزل مختارًا بالفعل، ومعناه أنه لم يختر غير ما فعله[2].

وهنا، مثل علم الله وعشق الله، فإن أي فكرة تقول بأن الله يفتقر إلى العالم باعتباره مكانًا يُظهر فيه صفاته أو ينفذ إرادته؛ هذه الفكرة تتقوَّض بجَعْل ذات الله المرجعية الأولى. والمرجعية الإلهية ذاتية، بينما العالم الذي لم يزل يفيض عن الذات ليس إلا عارضًا/حادثا. وكما يوضح ابن سينا: «عاشق ذاته... فيصير نظام الخير معشوقًا له بالعرَض»[3]. الله لا يعشق ولا يريد، ولا يعلم ولا يختار إلا نفسه في المقام الأول، ولا حاجة له في العالم، وهو لا يعشقه ولا يريده على نحو مباشر، وإنما يفيض العالم عن الله باعتباره لازمًا عَرَضًا، لكنه ضروري، لعشق الله وإرادته لذاته[4].

وكما يظهر فيما يأتي، يقدم ابن تيمية حلًّا لمشكلة الربط بين غنى الله وخيريته في خلق العالم بمفاهيم عشق الله لذاته ولعمله الخلقي الضروري؛ العارض في الوقت نفسه. ويتبع الشيخ في هذا أسلوبا مماثلا لأسلوب ابن سينا، لكنه معه ابن سينا أيضًا؛ إذ يرفض نظرية الفيض وينسب إلى إرادة الله دورًا أقوى وأكثر فاعلية.

---

(١) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (٢)، ٣٦٦-٣٦٧؛ و«الرسالة العرشية»، ١٠-١١؛ والمبدأ والمعاد، ٢٠-٢١؛ والتعليقات، ١٩، ٧١-٧٢، ٨٠، ١١٧.

(٢) التعليقات، ٥٠-٥١.

(٣) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (٢)، ٣٦٣.

(٤) للمزيد من الإيضاح، انظر رحيم أكار:

Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*: *Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden: Brill, 2005), 132–149;

وهو ما يطابق تقريبا الكاتب نفسه:

Rahim Acar, "Avicenna's Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action," *The Muslim World* 94 (2004): 65–79.

ورؤية ابن سينا حول خلق الله للعالم غالبا ما تصوَّر باعتبارها طبيعية -كالنار التي تحرق- وليست إرادية. ويوضح أكار أن هذا ليس دقيقًا، كما يفسر رؤية ابن سينا في الخلق بما يتفق مع ما أقدمُه هنا.

جوزيف بيل: حكمة الله وغناه عند ابن تيمية

أولى جوزيف بيل اهتمامًا واسعًا برؤية ابن تيمية الكلامية فيما يتعلق بحكمة الله وغِناه، وذلك في كتابه (Love Theory in Later Hanbalite Islam). وبما يتماشى مع عنوان الكتاب، يركز بيل اهتمامه على قول ابن تيمية في المحبة وبخاصة في محاوراته مع الأشاعرة الذين يقولون بأن الله لا يمكن أن يحب البشر، وأن البشر لا يمكن أن يحبوا الله، وإلا فإنه قد يعاني الحاجة وقد يشاركهم شيئًا من الألفة. ويحتج الأشاعرة أيضًا بأن الإله القديم لا يمكن أن يكون محبوبًا للبشر؛ لأن المحبوب لا يكون إلا معدومًا أو مُعرَّضًا للفناء. وينسب هنري لاوست (Henri Laoust) هذا الرأي إلى ابن تيمية أيضًا، محتجًا بأن الشيخ قال بمحبة شرع الله وأوامره، ولم يتكلم عن حب الله لذاته أو صفاته[١]. لكن «بيل» يصحح ما ذهب إليه «لاوست»، ويوضح كيف أن ابن تيمية قد طرح حجج الأشاعرة جانبًا كي يصنع مساحة خاصة لقوله بأن الله يحب العباد وأن العباد يمكنهم، بل ويجب عليهم، أن يعبدوا الله ويحبوه لذاته، لا لمجرد رضاه وثوابه ما قد يُحَصِّلوه بطاعتهم إياه[٢].

وبالإضافة إلى ذلك، يبحث جوزيف بيل في كيفية ربط ابن تيمية بين محبة الله وإرادته، مما يقوده إلى تحليل نظرية الشيخ في العدل الإلهي. يرفض ابن تيمية ما ذهب إليه الجويني الأشعري من اختزال محبة الله ورضاه في مجرد إرادته لخلق جميع الأشياء حتى الكفر والظلم، ويتفق مع الأشاعرة في أن الله يريد كل ما هو موجود بإرادته الخلقية. وفي حين يثبت الجويني أن الله يحب كل ما يخلقه بما فيه الكفر والظلم، يؤكد ابن تيمية أن الله يكره هذه الشرور، وأن ما يحبه الله هو الإيمان والطاعة، وهو ما يتفق مع إرادته الشرعية، والله إذ يخلق ما يكره لا يفعل ذلك إلا لحكمة يحبها[٣]. وهكذا،

---

(1) Laoust, *Essai*, 471.

(2) Bell, *Love Theory*, 46–49, 74–91.

وحول عبادة الله لذاته، انظر الفصل الأول أعلاه، بالإضافة إلى الفصل الثالث أدناه، وذلك عند الإشارة إلى التشابهات بين ألوهية الله وأمره وذاته، وفي هذه الحالة قد يكون كلٌّ من بيل ولاوست على حق: محبة أمر الله هي محبة الله لذاته.

(٣) يوضح بيل في (*Love Theory*, 69) أن الحكمة يفضل ترجمتها بـ« wise purpose» عن ترجمتها =

وكما يلاحظ بيل، يجعل ابن تيمية إرادة الله تابعة لمحبته، كما يذهب إلى أن الله قد يمتنع عن خلق شيء يحبه لتحقيق شيء آخر أفضل منه، وبالتالي فكما أن الله يحب ما يريد من العبد فعله بطاعة شرعه، فإنه أيضًا يحب الحكمة في كل ما يريد أن يخلقه(١).

لكن «بيل» -ربما لتركيزه على نظرية المحبة- لا يلاحظ أن ابن تيمية غالبًا ما يكتفي بترك تفسير الشر عند مستوى الحكمة الإلهية، ودون الانتقال إلى المحبة الإلهية، كذلك لا يشير بيل إلى استخدام الشيخ ألفاظًا كلامية أخرى للحديث عن جوهر substance إرادات الله الشرعية والخلقية، وهاتان النقطتان سيتم إيضاحهما في الفصل التالي (الثالث). ومع ذلك فالصعوبات الميتافيزيقية في مفهوم الحكمة عند ابن تيمية تدفع بيل إلى مناقشة مسألة غنى الله.

يلاحظ بيل على نحو صحيح أن ابن تيمية يوظف لفظ «الحكمة» ليُكْسِبَ العالمَ المخلوقَ معنًى أخلاقيًا، وذلك في مواجهة إنكار الأشاعرة فعلَ الله لعلة أو سبب أو غرض، لكنه يحتج أيضًا بأن الشيخ يستعمل لفظ «الحكمة» بدلًا من «الغرض» الذي هو لفظ شائع بين المعتزلة؛ وذلك ليتجاوز اعتراض الأشاعرة بأن كلمة «غرض» تستَلْزِم افتقار الله لغيره. والشيخ وفقًا لـ «بيل» يؤمن بأن الله يريد ويخلق «لعلة أو سبب أو غاية»، لكنه مع ذلك «لا يحركه «غرض» على الإطلاق»(٢). وهذا التمييز الذي يقدمه بيل ليس دقيقًا بما يكفي؛ فبينما يصح أن ابن تيمية يفضل لفظ «الحكمة» على لفظ «الغرض»، لم يذكر بيل أن الشيخ ظل يحمل على عاتقه الدفاع عن «الحكمة» أمام نفس الاعتراضات الأشعرية على فهم المعتزلة للفظ «الغرض»، والذي يفترض في الله الافتقار والحدوث، كما يسلتزم التسلسل an infinite regress. ونحن نكرس معظم هذا الفصل للنظر في رد ابن تيمية على هذه الادعاءات الأشعرية، وهو ما سوف يبين أن أفعال الله في رأي الشيخ مُغرِضَةٌ بمعنى أقوى مما تبناه حتى المعتزلة.

= بـ «wisdom»؛ لأنها تصور غاية أو سببًا يسعى المرء إليه أو يحبه. وبالإضافة إلى الأدلة التي يقدمها «بيل»، فإن ترجمة الحكمة بـ « wise purpose» مدعومة بحقيقة أن ابن تيمية أحيانًا ما يستخدمها كمرادف للعلة الغائية (final Cause) التي تدل على الغرض والهدف (انظر: الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٨٨؛ والحسنة، المجموع ١٤/٢٩٩).

(1) Bell, *Love Theory*, 56–73.

(2) Bell, *Love Theory*, 69.

ويبدو بيل متخبِّطًا؛ لأنه لا يفهم سبب رفض ابن تيمية للفظ «الغرض»، ففي كتاب (المنهاج)، الذي يستمد بيل حجته منه، يرى الشيخ أن معنى «الحكمة» مطابق لمعنى «الغرض»، لكنه يفضل استعمال الكلمة الأولى في مناقشاته. وقبل رده على ادعاء ابن مطهِّر الحِلِّي بأن أهل السنة يؤمنون بأنه «لا غرض لله في أفعاله»؛ يحوِّل ابن تيمية مسار الحديث باستعمال اللفظ المرادف أي «الحكمة»، إذ يقول: «الغرض الذي هو الحكمة»، ويقول أيضًا: «يفعل لغرض أي حكمة»[(١)]، ثم يذكر أن نفي الغرض سواء تحت مسمى «الغرض» أو «الحكمة» هو رفض قاصر على قلة من أهل السنة كالأشعري وأصحابه، بل إنه يقول: «وجمهور أهل السنة يثبتون الحكمة في أفعال الله تعالى، وأنه يفعل لنفع عباده ومصلحتهم»[(٢)]. وفي موضع آخر من (المنهاج) يوضح ابن تيمية السبب في تفضيله لفظ «الحكمة» على «الغرض»؛ فمن يثبتون الحكمة وينفون الغرض لا يستعملون لفظ «الغرض» فيما يتعلق بالله؛ لأنه قد يدل على الظلم والافتقار في الاستعمال الشائع. ويكمل الشيخ قائلًا: «فإن الناس إذا قالوا: فلان فعل هذا لغرض، وفلان له غرض مع فلان، فكثيرًا ما يعنون بذلك المراد المذموم من ظلم وفاحشة أو غيرهما»[(٣)]. ومن ثم فإن الشيخ لا يتجنب لفظ «الغرض» لنفي الغرض عن أفعال الله، وإنما فقط تفاديًا للدلالات السلبية التي قد يحملها اللفظ في الخطاب العادي. وهذا النوع من التحليل اللغوي مطابق لما يرصده جوزيف بيل في رفض ابن تيمية للفظ «العشق» أيضًا، فالشيخ يرى أن لفظ «العشق» يمكن أن ينطبق على المحبة الإلهية، لكنه لا يرى استعماله؛ لما قد يحمله من دلالات على العشق المنفلِت واللذة الدنيوية، كما أنه لفظ غريب على نصوص الوحي[(٤)].

(١) تعليق الحلّي هو كما ورد في المنهاج، ١/ ١٢٥ = ١/ ٢٦٤-٢٦٥. وكلا الموضعين اللذين فيهما يحوّل ابن تيمية «الغرض» إلىٰ «الحكمة» موجود في المنهاج، ١/ ٤٥٥ = ١/ ١٢٦.

(٢)المنهاج، ٣/ ١٤ = ١/ ٢٦٦. والحلي نفسه، كما يرد في المنهاج، ١/ ١٢٥ = ١/ ٣٠ و١/ ٤٥٤ = ١/ ١٢٦، يستخدم لفظ «الحكمة» كمرادف للفظ «الغرض»، وهو ما يفعله ابن تيمية في النبوات، ١٤٣.

(٣) المنهاج، ٢/ ٣١٤ = ١/ ٢١٥. انظر في المقابل: المنهاج، ١/ ٤٥٥ = ١/ ٢٦.

(4) Bell, *Love Theory*, 81.

انظر في المقابل: المحبة، ٥٢-٥٨.

ورغم خروج بيل عن الموضوع -مؤقتًا- بالقول بأن الله عند ابن تيمية لا يحركه غرض، فإنه يلحظ أن الشيخ عند تعامله مع المعتزلة لا تزال لديه مشكلة متعلقة بمسألة غنى الله؛ إذ يرى المعتزلة أن الله يفعل لسبب أو غرض ما يعود نفعه على العباد وليس على الله، ويرد ابن تيمية في رسالة (الإرادة) جازمًا بأن هذا القول عبثي؛ فهناك قدر من السرور أو الثواب أو الحمد يعود إلى الفاعل لحكمته فيما يفعل(1). لكن ألا يقتضي ذلك إلهًا يفعل لحاجة؟ يحتج بيل بأن الشيخ يعالج هذه المشكلة -أو يتملص منها بالأحرى- بقوله بمحبة الله لحكمته، إذ يصرح بيل قائلًا: «يؤكد ابن تيمية أن العلاقة بين الله وحكمته هي علاقة محبة، لذلك يشعر الشيخ أنه غير ملزم بمعالجة مشكلة الحاجة أو الافتقار من جهة الله، وهي المشكلة التي قد تلزم عن مفهوم الحكمة لولا هذه العلاقة المذكورة»(2). ويوضح بيل معتمدًا على كل من (المنهاج) و(الإرادة) أن ابن تيمية قد وجد ملاذًا في المفهوم الأفلاطوني المحدَث عن محبة الإله لنفسه، وهو المفهوم الذي استخدمه صوفية القرون الوسطى -وربما نضيف إليهم ابن سينا-، وغالبًا ما يعبر الشيخ عن هذا المفهوم بألفاظه الخاصة؛ مثل حمد الله لنفسه. فمحبة الله لنفسه وحمده لنفسه أعظم من محبته للمخلوقات ومن محبة المخلوقات له وحمدها إياه، وهذا يجعل الله غنيًّا عن مخلوقاته تمام الغنى(3).

وليست هذه نهاية المسألة، ففيما يعارض ما قادنا بيل إليه سابقًا؛ يرد ابن تيمية على قول الأشاعرة بأن فعل الله لحكمة يستلزم الحاجة، وسنرى كيف فعل الشيخ ذلك من خلال تحويل معنى غنى الله من كونه لا يعبأ بالعالم إلى كونه لا يحتاج إلى العون كي يخلق، وقد ذكر بيل هذا في فقرة موجزة وحاسمة حول مسألة غنى الله. ومعتمدًا مرة أخرى على (الإرادة)، يوضح بيل أن الله في تصور ابن تيمية منزه عن الحاجة والنقص لأن «كل ما يستحق المحبة في مخلوقات الله هو من صنع الله». ثم يخلُص بيل إلى أن الخلق لا يصدر عن حاجة بالله، وإنما عن عمل طبيعي ومنطقي لصفات الله -لا سيما

(1) الإرادة، الفتاوى ٨/ ٨٩-٩٠، كما تناوله بيل في (*Theory*, 69–70 *Love*).

(2) Bell, *LoveTheory*, 71.

(3) Bell, *Love Theory*, 71–2.

استنادًا إلى المنهاج، ٤٠٨/٥ = ١٠١/٣-١٠٢؛ والإرادة، الرسائل الكبرى ٣٧٤/١، ويقابله مجموع الفتاوى ١٤٤/٨.

المحبة- من خلال أفعاله[1]. وبما أن «الطبيعي» و«المنطقي» يقتضيان الوجوب، فهل يرى ابن تيمية بالتالي أن الخلق واجب بل وحتى قديم؟ هذا ما لم يُجِبْ عنه بيل.

ورغم تخبط جوزيف بيل في العديد من المواضع إلا أنه يقتحم منطقة جديدة هامة، كما أنه دقيق في حدوسه الأساسية. وتنبع الصعوبات التي يواجهها من إخفاقه في إظهار مفهومين رئيسين في مبحث الإلهيات عند ابن تيمية؛ أولهما -وهو ما يبدأ بيل في إدراكه وفقًا للملاحظة المذكورة للتو- أن الله ذاتي الخلق، وهو ما يتفق فيه الشيخ مع الأفلاطونية المحدثة التي يتبناها ابن سينا، وثانيهما أن ابن تيمية يتخلص بسهولة من القول بأن الخلق فيض قديم؛ لأنه يعيد تشكيل طبيعة الذات الإلهية. وبالنسبة إلى ابن سينا وأهل الكلام، فالقِدَم الثابت الخارج عن الزمان هو ما يميز الكمال الإلهي بالأساس، ويصطدم ابن تيمية بهذه الركيزة الأساسية للتقاليد الفكرية الإسلامية واليونانية، ويتصور الكمال الذاتي للإله باعتباره حركة (ديناميكية) دائمة، ويرى أن الفعل الحكيم يصدر عن ذات الله -والحق أن الله يتحرك وفقًا لأغراض، لكنها تخصه وحده- وهو لم يزل يخلق لحكمة. ومن جهة الخلق نفسه فليس هناك مخلوقٌ مُتَّصِفٌ بالقدم، وإنما دائما ما توجد مخلوقات من نوع أو آخر. وما يأتي هو تحليل أخير لنص متعلق بهذه المسألة في كل من (الإرادة) و(المنهاج)، بالإضافة إلى القليل من النصوص التي تبين كيفية وضع ابن تيمية لهذه الرؤية الكلامية ردًّا على أهل الكلام -لا سيما الأشاعرة- على القول بالحكمة في أفعال الله.

---

(1) Bell, *Love Theory*, 71–2,

استنادًا إلى الإرادة، الرسائل الكبرى ١/٣٧٥-٣٧٦، ويقابله مجموع الفتاوى ٨/١٤٦-١٤٧.

تصنيف ابن تيمية لأقوالٍ في حكمة/تعليل الإرادة الإلهية

في فتوى (الإرادة)، يشرح ابن تيمية مسألة حكمة الإرادة الإلهية، وذلك في رده على سؤال متعلق بتعليل الإرادة الإلهية، ويشمل سؤالُ الفتوى الخياراتِ الميتافيزيقيةَ (الغيبية) المتاحة بإيجاز، كما يوفر مدخلًا مفيدًا إلى تصنيف ابن تيمية النموذجي للأقوال المختلفة في هذه المسألة. يقول الشيخ:

> عن حسن إرادة الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأنام وهل يخلق لعلة أو لغير علة؟ فإن قيل لا لعلة فهو عبث -تعالى الله عنه- وإن قيل لعلة فإن قلتم إنها لم تزل لزم أن يكون المعلول لم يزل[1]، وإن قلتم إنها محدثة لزم أن يكون لها علة، والتسلسل محال[2].

وكما يلي يُعرِّف ابنُ تيمية دعاة كلا الموقفين الميتافيزيقيَّيْن المشار إليهما في المسألة السابقة[3]: الطائفة الأولى تنكر إرادة الله لعلة وهم الأشاعرة، والظاهرية كابن حزم (ت: ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)؛ والطائفة الثانية تجزم بأن الله يفعل لعلة قديمة ما يلزم عنه معلول قديم، وهؤلاء يسميهم ابن تيمية بالفلاسفة القائلين بقدم العالم؛ وأما الطائفة

(١) عادة ما أترجم الألفاظ العربية التي تتضمن معنى من معاني الخلود/الأزلية كما يلي: الأبد (post-eternity)، والأبدي (post-eternal)، والأزل (pre-eternity)، والأزلي (pre-eternal)، والقدم (eternity)، والقديم (eternal)، ولم يزل (had been/has been/was . . . pre-eternal/from eternity). والترجمة الحرفية لـ «لم يزل» هي (has not ceased...) لكن هذه الترجمة غالبًا ما توقع في عقبة النفي المزدوج في اللغة الإنجليزية.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٨١.

(٣) السابق، ٨/٨٣-٩٣.

الثالثة فتقول بأن الله يفعل لعلة حادثة، وهؤلاء يقسمهم الشيخ قسمين: الأول يتمثل في المعتزلة وقولهم بأن العلة أو الحكمة المطلوبة هي مخلوق منفصل عن الله، وأنها تكمن فقط في إحسانه للخلق ومنحهم الفرصة لكسب الثواب، وعلى هذا فإن الله نفسه لا تعنيه هذه الحكمة؛ إذ يخلق الخلق من أجلها «من غير أن يعود إليه من ذلك حكم»[١]، وأما القسم الثاني فيتمثل فيمن خالفوا المعتزلة في هذه المسألة، وهم الفقهاء والمحدِّثون والصوفية والكرامية وبعض الفلاسفة. وتذهب هذه الجماعة إلى أن الحكم من فعل الله يعود إليه، وأنه يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها»[٢].

وهناك تصنيف مماثل في الجزء الأول من (المنهاج) لم يتعرض للفلاسفة لكنه يذكر المزيد من التيارات الأخرى. ويذكر ابن تيمية أن التقليد الإسلامي متفق على وجود الحكمة الإلهية، إلا أنه لا اتفاق حول ما تقتضيه هذه الحكمة. وأما جهم بن صفوان والأشاعرة فينفون عِليّةَ الإرادة الإلهية، لكن الجمهور من أهل السنة يقولون بعليّتها، إذ يؤمنون بأن لله حكمة في خلقه وأمره. ويضيف الشيخ أنه ليس المعتزلة وأتباعُهم من الشيعة هم وحدَهم من يلزم هذا القول، وإنما أيضًا رجال من الصوفية وعلماء الحديث والكَرَّامِيَّة، وكذلك من مذاهب الفقه السنية الأربعة. ويسمّي الشيخ من الشافعية أبا علي بن أبي هريرة (ت: ٣٤٥هـ/٩٥٦م) وأبا بكر القفال (ت: ٣٦٥هـ/٩٧٥-٩٧٦م)، ومن الحنابلة أبا الحسن التميمي (ت: ٣٧١هـ/٩٨٢م) وابنَ عقيل، وأما أبو يعلى فيذكر الشيخ أنه يتقلَّب بين القولين فتارة على هذا وتارة على ذاك. وكما هو في (الإرادة)، يفصل ابن تيمية المعتزلة وأتباعهم من الشيعة عن بقية أهل السنة لأنهم يتبنون القول -وهو عبثٌ في نظر الشيخ- بأن العلة منفصلة عن الله وأن الله لا يهتم إذا ما كانت موجودة[٣]. بالنسبة إلى ابن تيمية، فالعلة ليست منفصلة عن الله، والله ليس مفارقًا لحكمته. وهكذا يوضح الشيخ الإطار الكلامي الذي يحافظ على هذه القناعات في مسار تفنيده حجج الرأي الأشعري، والآن نذهب إلى هذه الحجج.

---

(١) السابق، ٨/٨٩.

(٢) السابق، ٨/٩٣.

(٣) المنهاج، ١/١٤١-١٤٦ = ١/٣٤-٣٥.

رفض الأشاعرة لتعليل الإرادة الإلهية: هذا يستلزم النقص والحدوث في الله، وكذلك التسلسل

يتناول ابن تيمية في فتوى (الإرادة) الموقف الأشعري الذي ينفي وجود علة وحكمة في إرادة الله، ويستعرضه كما يلي: حجتهم الأولى هي أن عليّة الإرادة الإلهية تجعل الله ناقصًا، فيقولون إنه «لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصًا بدونها مستكمَلًا بها»[1]. وفي كتاب (المنهاج) ينقل ابن تيمية الحجة نفسها على هذا النحو: «من فعل لعلة كان مستكمَلًا بها؛ لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها لم تكن علة، والمستكمَلُ بغيره ناقص بنفسه، وذلك ممتنع على الله»[2]. والحجة على هذا الشكل توضح الافتراض القائل بأن العلة المزعوم أنها تستكمل الله تنبع من خارج الله، وكما سنرى فإن هذه الحجة لا تضعف قوة الرؤية الكلامية التي يتبناها ابن تيمية؛ لأنه يجعل العلة في ذات الله ويؤول معنى كماله وغناه.

والاعتراض الأشعري الثاني الذي أورده ابن تيمية في فتوى (الإرادة) يتبع تسلسل المعضلات التي يعرضها التساؤل مثار الفتوى، ولدعم حجتهم يقر الأشاعرة بدليل ابن سينا على قدم العالم من أن «العلة إن كانت قديمة وجب تقديم المعلول»[3]، ثم يثيرون معضلة يقول الشق الأول منها: «فلو قيل إنه يفعل لعلة قديمة، لزم ألا يحدث شيء من الحوادث، وهو خلاف المشاهدة». وهنا خبرتنا بالحدوث الزماني في هذا العالم تمنع

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨٣/٨.

(٢) المنهاج، ١٤٥/١ = ٣٥/١.

(٣) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨٣/٨.

قدم علته، وهي الحجة الرئيسة التي يستخدمها ابن تيمية في دحض قول الفلاسفة، لكنها تثير سؤالًا عن كيفية إحداث الإله القديم للحوادث في الزمان[1].

وأما الشق الثاني من المعضلة فيقول: «وإن قيل إنه فَعَلَ لعلة حادثة لزم محذوران»، و«المحذور الأول» المذكور في فتوى (الإرادة) هو أن يكون الله «محلًّا للحوادث»[2]. وفي كتاب (المنهاج) يذكر ابن تيمية كيف أن المعتزلة قد تهرَّبوا من هذا القول بقولهم إن الله يفعل لعلة منفصلة عن ذاته، لكن الأشاعرة يرفضون ذلك بأن هذه العلة لا بد لها أن تؤثر في الله، وخلافًا لذلك فهي لا تكون علة. ومن هنا فإن كانت العلة منفصلة عن الله -كما يقول المعتزلة- فإن فعله من أجلها يستلزم أنه -وهي خارجة عنه- يُستكمَل بها، أما إن كانت العلةُ «قائمةً به»، كما يجادل الأشاعرة، «لزم أن يكون (الله) محلًّا للحوادث»[3]، وفي هذه الحال يصبح الله خاضعًا للحدوث الزماني. وكما يقول ابن تيمية، لا يؤمن المعتزلة بأن العلة لها أي تأثير على الله، وأن وجودها وعدمها سواء بالنسبة إليه[4].

ويعرض ابن تيمية شِقَّيْ هذه المعضلة التي أثارها الأشاعرة في (الإرادة) على نحو مختلف نوعا ما: «[١] العلة إذا كانت منفصلة عنه، فإن لم يعد إليه منها حكم؛ امتنع أن يكون وجودها أولى به من عدمها. [٢] وإذا قُدِّرَ أنه عاد إليه منها حكم؛ كان ذلك حادثًا فتقوم به الحوادث»[5]. وأدناه يتضح أن ابن تيمية يتبنى الشق الثاني من المعضلة كرأي خاص به، رغم أنه لا يفضل القول بحوادث قائمة بذات الله، ويقول بدلًا من ذلك بأفعال الله الاختيارية.

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨٤/٨. وينقل فخر الدين الرازي هذه الحجة في الأربعين، ٧٨؛ وفي المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ٩ أجزاء في ٥ مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ٥٥/٤-٥٦. وهذا النص الأخير يتناوله معمر إسكندر أوغلو:

Muammer İskenderoğlu ,Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World Leiden :Brill.1–80 ,(2002).

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/ ٨٤.

(٣) المنهاج، ١/ ١٤٥ = ١/ ٣٥.

(٤) المنهاج، ١٤٥/١ = ٣٥/١.

(٥) الإرادة، مجموع ٨٤/٨.

وكما يرد في (الإرادة) فإن التسلسل هو «المحذور الثاني» الذي ينتج عن العلية الحادثة في أفعال الله. وكما يرى الأشاعرة فإن علة الفعل الإلهي لا بد أن تكون محدثة وبالتالي فهي تفتقر في وجودها إلى علة حادثة، وهكذا إلى ما لا نهاية له من الحوادث[١]. وتعتبر استحالة التسلسل أيضًا من الحجج الأساسية في جَعْبَة أهل الكلام لدحض عقيدة قدم العالم التي يتبناها فلاسفة من أمثال ابن سينا، ولهذا يولي ابن تيمية اهتمامًا ملحوظًا للقول بالحدوث حين يتناول تعليل الإرادة الإلهية[٢].

وسوف نعرض ردود ابن تيمية على الحجج الأشعرية بترتيب عكسي في تقديمنا للحجج هنا؛ فنبدأ برده على قول الأشاعرة بأن تعليل الإرادة الإلهية يؤدي إلى سلسلة لا نهائية من العلل، ثم ننتقل إلى ردوده على القول بأن التعليل يقتضي الحوادث في ذات الله كما يقتضي سلب صفات الكمال عنه.

---

(١) الإرادة، مجموع ٨/ ٨٤. انظر في المقابل: المنهاج، ١/ ١٤٥ = ١/ ٣٥.

(٢) فيما يلي أستبعدُ العديد من كتابات ابن تيمية حول الله والخلق التي لا تقع في إطار تناول عِلِّيّة الإرادة الإلهية. انظر على سبيل المثال: الدرء، في مواضع عديدة؛ والنبوات، ٧١-٩٢؛ والصفدية، في مواضع عديدة؛ وحديث عمران، مجموع ١٨/ ٢١٠-٢٤٣، والتي ترجمها هوفر:

Hoover, “Perpetual Creativity,” 300–329.

ولِلمحات عامة من حجج المسلمين في القرون الوسطى مع أو ضد الخلق من عدم وقدم العالم، انظر:

Davidson, *Proofs for Eternity*, and İskenderoğlu, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

قول ابن تيمية بإله يفعل دائمًا لحكمة ولم يزل يخلق

تتضمن النسخة المحققة من كتاب (المنهاج) رد ابن تيمية على اعتراض الأشاعرة بأن الحكمة في إرادة الله تستلزم التسلسل، وقد جاء هذا الرد في ما يزيد على مائتي وسبعين صفحة من المجلد الأول[١]. وتمثل معالجة الشيخ هذه المصدر الرئيس بالنسبة لي؛ لأنها تتجاوز كثيرًا أخريات معالجاته طولًا وتفصيلًا، وهنا ليس الموضع لتفسير شامل لهذا النص الطويل، لذلك أكتفي بإلقاء الضوء على الحجج الرئيسة التي يتضمنها. يبدأ ابن تيمية بإيجاز كبير موضحًا أن تسلسل حِكَمِ الله هو تسلسل في الحوادث المستقبَلة لا في الحوادث الماضية، إذ يقول:

> إذا فعل (الله) فعلًا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يُطلَب منها حكمة أخرى بعدها؛ كان تسلسلًا في المستقبل. وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسببٌ لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يُحْدِث من الحِكَم ما يحبُّه ويجعله سببًا لما يحبه[٢].

هنا يُكْسِبُ ابن تيمية الحكمة معنى العلة الغائية المحققة الكاملة التي لأجلها الشيء، ويتجنب -لبرهة- حقيقة أن الحكمة لها وجود سابق باعتبارها معنى في عقل الله. كذلك يرى الشيخ أنه لا داعي لرفض التسلسل في المستقبل؛ لأن غالبية المسلمين

(١) المنهاج، ١/١٤٦-٤٢٠ = ١/٣٥-١١٧.

(٢) المنهاج، ١/١٤٦ = ١/٣٥-٣٦. انظر أيضًا: مجموع الفتاوى ٨/٣٨٠.

وحتى غير المسلمين تؤمن بأن الجنة والنار ستكونان دائمتين[1]. وبعد ذلك يتحول ابن تيمية في كتابه (المنهاج) إلى مشكلة التسلسل في الماضي، ويوضح أولًا موقفه الذي يدافع عنه بقوله:

> إنه تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولم يزل، فعَّالًا إذا شاء أفعالًا تقوم بنفسه؛ بقدرته ومشيئته شيئًا بعد شيء.... إنه لم يزل يتكلم بمشيئته، ويفعل بمشيئته شيئًا بعد شيء... إن كل ما سوى الله محدث [مخلوق كائن بعد أن لم يكن]، وإنه ليس في العالم شيء قديم مساوق لله [2].

وأما مسألة أفعال الله القائمة به فسوف نتناولها لاحقًا، ونحن نهتم أولًا بقول الشيخ بأن فعل الله الخَلْقِيّ يمتد في الزمن وراءً إلى الأزل، بينما ما من مخلوق واحد موجود منذ الأزل. ولكي يفسح ابن تيمية مجالًا عقليًا لهذه الرؤية الخاصة بالله والخلق، كان عليه أن يدحض حجج المتكلمين في الخلق من لا شيء، وحجج الفلاسفة في قدم العالم.

قول الفلاسفة بأن الله علة قديمة يستلزم أنه لا شيء يحدث

لقد أوردنا بالفعل أولى حجج الفلاسفة التي يتناولها ابن تيمية في كتاب (المنهاج)، وذلك فيما ذكرناه أعلاه حول حجج الأشاعرة. يذهب الفلاسفة إلى أن الخالق علة تامة موجِبٌ بذاته، وهذه العلة التامة تستلزم معلولَها -أي العالم- وجوبًا دون تأخُّر زماني عنها، وبالتالي فإن العالم معلول قديم لله[3]. لكن ابن تيمية يرى أن وجود علة تامة قديمة يمنع أي نوع من الحدوث في الزمان، وهو ما يناقض بوضوح

---

(١) المنهاج، ١/١٤٦ = ١/٣٦.

(٢) المنهاج، ١/١٤٧-١٤٨ = ١/٣٦. وبالنسبة إلى فهم ابن تيمية للخطاب الإلهي، انظر:
Hoover, “Perpetual Creativity,” 296–9.

(٣) المنهاج، ١/١٤٨ = ١/٣٦؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٨٥. وتعود هذه الحجة إلى بروكلوس Proclus، الأفلاطوني المُحْدَث الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، والذي يؤكد أن الخلق قد يستلزم التغير أو النقص السابق في سبب العالم. وللاطلاع على أدلة من هذا النوع من بروكلوس إلى توما الأكويني انظر:
Davidson, *Proofs for Eternity*, 56–67.

خبرة الإنسان بالحدوث الزماني، فيقول:

> فالحوادث مشهودة في العالم، فلو كان الصانع موجِبًا بذاته علة تامة مستلزمة لمعلولها؛ لم يحدث شيء من الحوادث في الوجود، إذ الحادث يمتنع أن يكون صادرًا عن علة تامة أزلية، فلو كان العالم قديمًا لكان مُبدِعُه علة تامة، والعلة التامة لا يتخلف عنها شيء من معلولها، فيلزم من ذلك أن لا يحدث في العالم شيء، فحدوث الحوادث دليل على أن فاعلها ليس بعلة تامة في الأزل، وإذا انتفت العلة التامة في الأزل بطل القول بقدم شيء من العالم[1].

وفي ظل هذا الاعتقاد بأنه لا يمكن لحادث أن يصدر عن قديم، يبذل ابن تيمية المزيد من الجهد ليُظهر إخفاق محاولات الفلاسفة لإثبات الحدوث بوسيط. ويورد الشيخ أن الفلاسفة أنفسهم لا يقولون بصدور الحوادث عن علة تامة أزلية؛ فالجميع يتفق على أن العلة التامة تقتضي معلولها دون أي تأخير زمني بين العلة والمعلول، وعلى أن علة الحادث لا تكون تامة أو جازمة إلا لحظة وجود الحدث، وإنما يذهب الفلاسفة -وهنا يذكر ابن سينا صراحة- إلى أن الله هو السبب/العلة التامة الأزلية للعناصر القديمة للعالم كالأفلاك، وبالتالي فإن الحركة القديمة للأفلاك هي مصدر التغيير الذي يحدث في العالم، وذلك بعملها كعلة للقوابل والاستعدادات التي تنظِّم الفيض الدائم الذي يفيضه السبب الأول (الله)[2].

ولا يقبل ابن تيمية بمثل هذه التفسيرات لكيفية نشوء الحركة والتغير في العالم؛ إذ يؤكد أنه من التناقض أن يَصدر حادث -أيا ما كان- عن علة تامة قديمة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وإذا كانت الحوادث كالقوابل ترجع إلى الله؛ فلا يستلزم ذلك أن الله هو العلة التامة القديمة لها، وفي المقابل إذا كان الله هو العلة التامة القديمة لأية حوادث مزعومة؛ فلا بد أن هذه الحوادث إما أزلية وإما معدومة، والقول بأن الله علة

---

(1) المنهاج، ١/١٤٨ = ١/٣٦.

(2) المنهاج، ١/٣٣٦ = ١/٩٢-٩٣؛ والمنهاج، ١/١٨٢-١٨٧ = ١/٤٥-٤٧.

تامة أزلية «يقتضي عدم الحوادث أو قدم الحوادث، وكلاهما مخالف للمشاهدة»[١]. هذا ويخلص الشيخ إلى أن الفلاسفة يفترضون حركة صادرة عن لا شيء؛ فبما أن حركة الأفلاك السماوية -وهي علة الحركات الأخرى- لا يمكن أن تصدر عن علة تامة أزلية؛ فلا بد أن الأفلاك تتحرك من تلقاء نفسها، وهو ما يرفضه ابن تيمية لعدم كفايته مؤكدًا أنه لا بد من شيء أعلى من هذه الأفلاك السماوية هو ما يوجِب حركتها[٢].

قول الفلاسفة بأن المتكلمين يفترضون الحدوث بلا علة، وهو صحيح

هناك دليل آخر على قدم العالم ينسبه ابن تيمية إلى الفلاسفة، وبخاصة ابن سينا، وهذا الدليل يجعل قول المتكلمين بخلق الله للعالم من لا شيء قولًا محالًا[٣]. ويقدم الشيخ هذا الدليل في كتابه (المنهاج) كما يلي:

> وعمدة الفلاسفة على قدم العالم هو قولهم: يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذاتٍ معطَّلة عن الفعل لم تفعل؛ ثم فعلت من غير حدوث سبب[٤].

ينكر ابن تيمية أن هذه الحجة تثبت قدم العالم، وهو ما يظهر من قوله: «وهذا القول لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم؛ لا الأفلاك ولا غيرها، إنما يدل على أنه (أي الله) لم يزل فعَّالًا»[٥]. وفي موضع آخر من كتاب (المنهاج) يوضح الشيخ المزيد إذ يقول: «فجميع ما تذكرونه أنتم (يقصد الفلاسفة) وأمثالكم إنما يدل على دوام الفعل، لا على دوام فعل معين، ولا مفعول معين»[٦]، وابن تيمية يرى أن هذه الحجة لا تُثْبِت

---

(١) المنهاج، ١/٣٤٤ = ١/٩٥.

(٢) المنهاج، ١/٣٤٣-٣٤٦ = ١/٩٤-٩٥. انظر في المقابل: المنهاج، ١/١٥٠-١٥٥ = ١/٣٧-٣٨، المنهاج، ١/٢١٨ = ١/٥٦، المنهاج، ١/٣٢٣-٣٣٤ = ١/٨٨-٩١؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٨٦-٨٧؛ والنبوات، ١٣٢-١٣٣.

(٣) المنهاج، ١/١٥٤ = ١/٣٨. ولهذه الحجة عند ابن سينا، انظر: النجاح (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ/١٩١٣م)، ٤١٢-٤٢٢؛ والمبدأ والمعاد، ٤٦. وحول تاريخها، انظر:

Davidson, *Proofs* for *Eternity*, 51–6.

(٤) المنهاج، ١/١٤٨ = ١/٣٦.

(٥) السابق، ١/١٤٨-١٤٩ = ١/٣٦.

(٦) السابق، ١/٣٥١ = ١/٩٧.

شيئًا سوى أن الله لم يزل يفعل، ويعارض الفلاسفةَ برفضه أنها تقتضي قدم جزء معين من هذا العالم. كذلك يوضح الشيخ أن احتجاج الفلاسفة لقدم العالم عن علة تامة قديمة يتعارض مع مبدأ الحدوث الذي يستخدمونه في هذا الدليل ضد المتكلمين. وكما ورد في القسم السابق، يجادل الشيخ عن أن الفلاسفة لا يمكنهم تفسير أصل الحركة في الأفلاك بشكل صحيح؛ إلا إذا جوَّزوا حدوث الحوادث بلا علة حادثة[1].

هذا ويتفق ابن تيمية مع الفلاسفة على أن دليلهم يدحض اعتقاد أهل الكلام في الخلق من لا شيء، وينسب الشيخ إنكار دوام فاعلية الله إلى المعتزلة والأشاعرة والكَرَّامِيَّة والشيعة، ويُرجِع أصل القول إلى جَهْم بن صفوان وأبي هذيل العلاف؛ إذ يقولان بامتناع حدوث الحوادث بلا بداية، وبأن جنس الحوادث لا بد له من ابتداء. ويحتج ابن تيمية بأن افتراض بداية ضرورية لجنس الحوادث يمنع حدوث الحوادث قبل نشأة الجنس ككل، وطالما أن جنس الحوادث له بداية، فإنه لم يكن حدوث الحوادث ليحصل قبل هذه البداية. وهذا يثير تساؤلًا: كيف أمكن حدوث الحوادث بعد امتناعه؟ يتبع ابن تيمية الفلاسفة في التأكيد على أن هذا الانقلاب -من الامتناع إلى الإمكان- كان مستحيلًا إلى أن نشأ سبب ينتجه. لكن هذا يثير إشكالية أخرى: كيف يمكن لسبب أن يحدث قبل أن يكون الحدوث ممكنًا؟ يرى الشيخ أن كل هذا ينتهي إلى المُحال، ويخلص إلى أن الحدوث -لا بد- لم يزل ممكنًا، طالما لم يكن هناك حدوث لإمكان الحدوث[2].

الله يريد بتسلسل لا نهاية له من الإرادات

علاوة على ما سبق، يوظف ابن تيمية هذه الحجة التي جاء بها الفلاسفة فيما يتعلق بمبدأ الترجيح؛ أي أن كل إمكان يلزمه مرجِّح تام يرجِّح وجوده على عدمه، والله لا يمكن أن يتغير من امتناع الفعل إلى إمكان الفعل بلا مرجِّح[3]، وهو ما يدحض قول المتكلمين بالخلق من لا شيء. والمُشْكِل في قول المتكلمين فيما يرى الفلاسفة وابن

---

(١) السابق، ١/١٧٧ = ١/٤٤.

(٢) المنهاج، ١/١٥٥-١٦١ = ١/٣٨-٤٠.

(٣) المنهاج، ١/١٦١-١٦٢ = ١/٤٠، ١/١٩٥-١٩٦= ١/٤٩.

تيمية هو أن العالم يحدث في الزمان بلا علة تُرجِّح حدوثه. ويرد الغزالي على هذه المسألة في كتابه (تهافت الفلاسفة) بإناطة وظيفة الترجيح للإرادة الإلهية القديمة. فهو يحتجُّ بأنه من الطبيعة المجردة لإرادة الله أنها عيَّنت/أن تعيُّن الوقت الذي وُجِد فيه العالم. العالم لم يأتِ إلى الوجود حتى النقطة التي عيّنها الله بإرادته القديمة، وهو لم يُرِدْ لها أن تُخلق قبل ذلك[1]. ويرفض ابن تيمية هذا الكلام، وفي المجلد الأول من (المنهاج) يؤكد أن الغزالي قد أخطأ بتبنِّيه هذا الموقفَ الكلامي؛ أي الفكرة القائلة بأن «القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح»[2].

ويذهب ابن تيمية إلى أن الإرادة القديمة لا يمكنها أن تُحْدِثَ حادثًا عارضًا، ويؤكد استحالة أن يشاء الله شيئًا بعينه في الأزل[3]، محتجًّا بأنه إذا كان لله إرادة قديمة قد انطبقت عمومًا على جميع الأشياء، فإنَّ كل شيء بالتالي لا بد أن يكون قديمًا ومن ثم فلا شيء يحدث، وهو ما ينفي الحدوث والحركة التي نشاهدها بالفعل؛ مثل حركة الشمس والقمر والأجرام السماوية والرياح والسحب والكائنات الحية والنبات، ولكن إرادة الله للشيء أن يحدث تحصل في الوقت المحدد لها[4].

وتظهر الصفة الديناميكية لإرادة الله بشكل أوضح في ذهن ابن تيمية من خلال نقده للفيلسوف أبي البركات البغدادي (ت: ٥٦٠هـ/١١٦٥م تقريبًا)، إذ يروي الشيخ أن أبا البركات في كتابه (المعتبر) يفترض إرادتين إلهيتين: إرادة قديمة أراد بها ما هو قديم -الفلك-، وإراداتٍ متعاقبة أو متجددة قائمة بذات الله يريد بها الحوادث المتعاقبة[5]. ويذكر الشيخ أولًا أن المراد حادث في الزمان وجوبًا، إذ يقول: «كون الشيء مرادًا يستلزم حدوثه»[6]، فما هو قديم لا يمكن أن يكون مرادًا لله. وهكذا يعتقد ابن تيمية أن

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة:

Al-Ghazālī, The *Incoherence* of the *Philosophers*, 15–26.

(٢) المنهاج، ٣٥٦/١ = ٩٩/١. انظر في المقابل: الإرادة، مجموع الفتاوى ١٤٧/٨-١٤٩.

(٣) السابق، ١٦٥/١ = ٤١/١، ١٧٥/١ = ٤٣/١.

(٤) السابق، ٢٣٤/١-٢٣٥ = ٦١/١، ٢٩٦/١-٢٩٨ = ٨٠/١-٨١.

(٥) السابق، ١٧٨/١= ٤٤/١، ٢١٩/١-٢٢٠ = ٥٧/١، ٣٣٨/١ = ٩٣/١؛ وأبو البركات هبة الله بن علي بن مالكا، كتاب المعتبر في الحكمة، ٣ مجلدات (حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-٥٨هـ/١٩٣٨-٣٩م)، ١٦٤/٣، انظر أيضًا: ٤٥/٣.

(٦) المنهاج، ١٧٩/١ = ٤٤/١.

افتراض إرادة إلهية قديمة لا ضرورة له بالكلية؛ لأن ما سوى الله مخلوق، بما في ذلك الفلك السماوي[1]، والحوادث يمكن تفسيرها -تفسيرًا مقبولًا- بالإرادات المتعاقبة؛ إذ يقول الشيخ: «إن جاز أن يكون له إراداتٌ متعاقبة دائمة النوع، لم يمتنع أن يكون كل ما سواه حادثًا بتلك الإرادات»[2].

وفي موضع آخر من الجزء الأول من كتاب (المنهاج)، يضيف الشيخ شرحًا لعمل/لحركة إرادة الله وقدرته، مستخدمًا الإطار المفاهيمي للعلية التامة. وتقوم فرضية الشيخ الأساسية على أن من يريد إرادة قاطعة أن يفعل شيئًا وهو يقدر على فعله؛ فإنه لا بد أن يفعله بالضرورة. وهذا القول يصدق على الله، إذ «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فإنه قادر على ما يشاء، ومع القدرة التامة والمشيئة الجازمة يجب وجود الفعل»[3]، فالله هو الموجِب بذاته لكن ليس بالمعنى الذي يقصده الفلاسفة من أنه علة تامة أزلية، بل «هو يوجب بمشيئته وقدرته ما شاء وجوده»[4].

ويواجه ابن تيمية مشكلاتٍ فلسفية فيما يتعلق بمفهومه عن الإرادة الإلهية الجازمة الموجِبة باعتبارها علة تامة. ونظرًا لتمسك ابن تيمية بمبدأ الترجيح فإن كل فعل حادث بـ«الإرادة/المشيئة جازمة» لا بد أنه يُفعَّل بسبب حادث سابق على الفعل يجعل وجوده مرجحًا. وربما يقول الشيخ إنه «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، لكن مع ذلك لا بد من علة تامة تعجِّل بكل فعل من أفعال الإرادة. وإذ افترضنا تسلسل الإرادات الإلهية الجازمة والعلل التامة التي توجب معلولاتها مباشرة؛ فإننا نتساءل عن سبب هذا التسلسل التام: هل هذه السلسلة باعتبارها ذاتية الترجيح وتامة -كما يعتقد ابن تيمية- هي نفسها حركات الأفلاك القديمة بالنسبة إلى الفلاسفة؟ أم أنها ترجع إلى علة أولى ترجح وجود هذه السلسلة؟ فإذا كانت سلسلة العلل التامة والإرادات الجازمة ترجع إلى علة أولى قديمة وتامة، فقد يبدو أنها ولا بد محكومة بتسلسل لا زماني تحت

---

(١) السابق، ١/١٧٨-١٧٩ = ١/٤٤-٤٥، ١/٢١٩-٢٢٠ = ١/٥٧.

(٢) السابق، ١/١٧٩ = ١/٤٤-٤٥.

(٣) السابق، ١/٤٠٥= ١/١١٣.

(٤) السابق، ١/١٦٤= ١/٤١. انظر أيضًا المصدر نفسه: ١/٤٠٤ = ١/١١٣.

هذه العلة الأولى التامة القديمة، وهو ما يَنتج عنه قدم العالم. وسنرى كيف أن الشيخ يعارض هذا الاستنتاج ويصرُّ على أن المخلوقات أو المرادات توجد في الزمان بعد أن لم تكن موجودة.

وقد يقال بأن ابن تيمية لم يقدر على تجاوز الصعوبة التي واجهته في شرح كيفية الحدوث الزماني دون خرق مبدأي الترجيح والعلية الحادثة اللذين يوظفهما في جدله مع خصومه، لكن ما يهم هو أنه يضع الحدَّ بين القديم والحادث عند نقطة مختلفة عما ذهب إليه المتكلمون أو الفلاسفة الإسلاميون من أتباع الأفلاطونية المحدثة. وفي حين يفسر الفلاسفة الحوادث باعتبارها نتاجًا للحركة القديمة للأفلاك السماوية، وفي حين يفسرها الغزالي بإرادة/مشيئة الله القديمة الثابتة التي من طبيعتها أن ترجح الحادث في الزمان؛ يرُجِع ابن تيمية مصدر الحوادث إلى تسلسل لا نهائي من الإرادات الإلهية، كما يرى أن ذات الله هي الحد بين الزمان والقِدم إلا أنه يذكر هذا بالتصريح.

الله لم يزل يفعل ويشاء ويخلق بكماله

إلى هنا حملت الحجج التي طالعناها طابعًا تفكيكيًّا deconstructive إلى حد كبير. ويؤكد ابنُ تيمية أن نشأة الحوادث لا يمكن تفسيرها من خلال القول بالإرادة الإلهية القديمة كما يرى أهل الكلام، ولا بالعلة التامة القديمة كما يقول الفلاسفة؛ فكلا القولين يصطدم إما بمبدأ الترجيح أو بالعلة الحادثة. والبديل الذي جاء به ابن تيمية هو أن الله لم يزل يريد ويخلق؛ والأزل هنا لا يعني الزمان دون انتهاء وإنما يعني الزمان دون ابتداء، هذا ويبرهن الشيخ على موقفه الثابت من وجوب الكمال الإلهي.

ولنستدعِ الآن اعتبارات الكمال الإلهي التي عرضناها في الفصل الأول، إذ يشرح ابن تيمية أولًا في كتابه (المنهاج) أن الخالق أحق من المخلوقات بكمالاتها؛ لأن المخلوقات تستمدُّ كمالها من الخالق، كما أن الخالق أولى بالتنزيه عن النقائص التي تتنزه المخلوقات عنها[1]. وبهذه المبادئ كلٌّ في موضعه يحتج الشيخ بأن الفاعلية ليست محايدة فيما يتعلق بالكمال؛ لأن الخلق -والذي يستخدمه هنا بوصفه مرادفًا

(١) السابق، ١/٣٧١= ١/١٠٣. انظر أيضًا المصدر نفسه: ١/٤١٧-٤١٨ = ١/١١٦.

للفعل- أفضل من عدم الخلق. وفي طعنٍ واضح في قول الفلاسفة يحتج ابن تيمية بأن الذي يفعل أفعالًا متعاقبة أفضل ممن لم يزل له لازم، إذ يقول:

> وهم (غير واحد من أهل الملل المسلمين واليهود) [(١)] يقولون أيضًا إن الفعل صفة كمال، ويردون على من يقول من أهل الكلام إنه ليس صفة كمال ولا نقص، وقد قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]. وإذا كان كذلك، فمن المعقول أن الفاعل الذي يفعل بقدرته ومشيئته أكمل ممن لا قدرة له ولا إرادة، والفاعل القادر المختار الذي يفعل شيئًا بعد شيء أكمل ممن يكون مفعولُه لازمًا له؛ لا يقدر على إحداث شيء ولا تغييره من حال إلى حال[(٢)].

ويوجه ابن تيمية الجزء الأخير من الحجة للتفرقة بين النوع الكلي للفعل وبين الفعل القديم بعينه، فيوضح أولًا أن قِدَمَ نوع المفعولات في العالم أكمل من قدم مفعول بعينه، ثم يحتج بأن فاعلية نوع من الأشياء المتعاقبة أكمل من فاعلية شيء ما بعينه. كذلك يرى الشيخ أن دوام الفاعلية لشيء معين هو تصور لا يعلمه أحد، وأن دوام الفاعلية لا يستلزم دوام شيء معين، بينما دوام فاعلية النوع يقتضي حدوث أفراده[(٣)]. ولإيجاز ما سبق نقول إن ابن تيمية يعتقد أن كمال الله يقتضي أنه لم يزل يفعل ويخلق نوع الحوادث، وأن الكمال الإلهي المطلق لا يوجد في مبادئ الثبات وعدم التغير منذ الأزل كما يرى المتكلمون والفلاسفة، وإنما في الفعل والخلق الإلهي منذ الأزل.

---

(١) يوجد مرجع ضمير الغائب للجمع «هم» الذي تبدأ به الفقرة قبل ذلك بصفحات في المنهاج، ٣٦٧/١ = ١٠٢/١، وذلك في بداية سلسلة من الأدلة ضد من يقولون بقدم العالم.

(٢) المنهاج، ٣٧١/١-٣٧٢ = ١٠٣/١. انظر أيضا المصدر نفسه: ٣٨٤/١ = ١٠٧/١.

(٣) السابق، ٣٨٧/١ = ١٠٨/١.

الحادث المفرد ليس قديمًا، لكن جنس الحوادث قديم

تمكننا هذه الحجة من النظر عن قرب في رؤية ابن تيمية حول العالم المخلوق نفسه. يقول الشيخ في كتابه (المنهاج) بأن دوام الفاعلية الإلهية لا يعني قِدَم الأشياء في هذا العالم؛ فالله «دائم الفاعلية»، لكن «لا يلزم من دوام كونه فاعلًا أن يكون معه مفعول معين قديم»[1]، بل إن الحوادث تكون بعد أن لم تكن، وكل ما سوى الله هو محدَث ومخلوق، وفي هذا يقول الشيخ: «كل ما سوى الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن»[2].

وبهذه العبارة، أي «كائن بعد أن لم يكن»، ينكر الشيخ قِدَم أي شيء بعينه غير الله، كما يميز نفسه عن ابن سينا وآخرين ممن قالوا بأن العالم قديم لكنه محدَث وممكن. وهذه المشكلة تدور حول فهم ابن سينا للإمكان وأسبقية العلة causal priority؛ إذ يقول بأن العالم قد يكون قديمًا، لكنه ممكن بمعنى أنه ليس غنيًّا بذاته. وربما لم يكن ليوجد، فالعالم ممكن بذاته وليس واجبًا إلا بغيره؛ أي بالله الذي هو العلة الفاعلية القديمة لوجود هذا العالم. وقد لخَّص ابن تيمية هذه الفكرة بقوله: «إن العالم معلول له (أي لله)، وهو موجِب له مُفيض له، وهو متقدِّم عليه بالشَّرف والعلية والطبع، وليس متقدمًا عليه بالزمان»[3]، ووَفْقًا للشيخ فإن ابن سينا لا يصف العالم بكونه محدثًا إلا بمعنى كونه معلولًا لعلة قديمة[4].

وفي مواجهة ابن سينا، يحشد ابن تيمية الدعم من أرسطو وابن رشد لكي يبين أن ما هو ممكن يحدث في الزمان، وأن الشيء المحدث الممكن لا بد أن يسبقه عدم في الزمان[5]. وفي هذا يكتب الشيخ: «وأرسطو وقدماء أصحابه -مع سائر العقلاء- يقولون:

(١) السابق، ١/٣٣٦ = ١/٩٢.

(٢) السابق، ١/٣٥٩ = ١/١٠٠. انظر أيضًا المصدر نفسه: ١/٢٩٨ = ١/٨١.

(٣) السابق، ١/١٤٩ = ١/٣٦.

(٤) السابق، ١/٢٠٠-٢٠١ = ١/٥١.

(٥) السابق، ١/١٩٩ = ١/٥١، ١/٢٣٥ = ١/٦١، ١/٣٧٤-٣٨٠ = ١/١٠٣-١٠٤.

إن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثًا كائنًا بعد أن لم يكن»(١)، فالقديم يمتنع عدمه بالنسبة إلى الشيخ، كما أن الممكن يمتنع قدمه(٢).

ويؤكد ابن تيمية في كتاب (المنهاج) أن كل ما سوى الله هو محدَث مسبوق بعدم، وأنه لا يوجد شيء قديم في هذا العالم(٣)، كما يؤكد أنه دائمًا ما كانت هناك حوادث من نوع ما أو آخر في الكون، فدوام فاعلية الله الخلقية يقتضي ذلك، وبينما ليس هناك شيء بعينه قديم في هذا الكون، فإن نوع الحوادث أو جنسها قديم(٤). ويقدم الشيخ عددًا من الأمثلة كي يستخلص الفرق بين النوع القديم وأفراده الحوادث، لكنه في بعض الحالات يصف النوع وأفراده على نحو مماثل؛ إذ يرى أنه حين يوصَف كلُّ فرد من نوع ما بالوجود أو الإمكان أو بالعدم فإن النوع في جملته لا بد أن يوصف بهذه الصفات كذلك. ويوضح الشيخ قوله بهذا المثال: «إذا قلت: كل واحد من الزنج أسود، فإنه يجب أن يكون المجموع سودًا»(٥)، لكن ذلك لا يلزم عنه أن يتشارك أفراد النوع في نفس صفات جملة النوع، وذلك مثل أن يوصَف الفرد بالحدوث والفناء بينما يوصف النوع في مجمله بالدوام. ولإظهار هذا الفارق يستشهد ابن تيمية ببعض العبارات القرآنية التي تتحدَّث عن نعيم الجنة، مثل: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥]، وكذلك: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ۝٥٤﴾ [ص: ٥٤]، والدائم هنا هو نوع الرزق وليس أجزاءه التي تنفد وتنقضي؛ فليس هناك قطعة طعام دائمة. ويسعى الشيخ إلى إظهار هذا الفارق بصورة أوضح؛ إذ يرى أن الشيء في كُلِّه لا يمكن أن يوصف بصفات أجزائه، والعكس صحيح؛ فالبيت أو الإنسان -أو الشجرة- مثلًا قد يوصف بأنه

---

(١) السابق، ٢٣٦/١ = ٦٢/١.

(٢) السابق، ١٩٧/١-١٩٩ = ٥٠/١، ٢٧٦/١-٢٧٧ = ٧٤/١. وفي المنهاج أيضًا، ٢٣٩/١-٢٩٦ = ٦٣/١-٨٠، يعالج ابن تيمية فكرة ابن سينا من أن الفعل لا يُشتَرط فيه تقدم العدم، في تفنيد للفكرة من عشرة براهين يوضحها فخر الدين الرازي، كتاب المباحث المشرقية (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م)، ٤٨٥/١-٤٩٢.

(٣) السابق، ٣٠١/١-٣٠٣ = ٨٢/١-٨٣، ٣٨٤/١ = ١٠٧/١.

(٤) السابق، ٢٣٢/١-٢٣٣ = ٦٠/١-٦١.

(٥) السابق، ٤٣٠/١= ١١٩/١.

فسيح أو طويل، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن كل جزء من أجزائه فسيح أو طويل؛ وإذا قال أحدهم إن هذا اليوم طويل أو إن هذه الصلاة طويلة، فإن هذا لا يلزم عنه أن كل جزء من هذا اليوم أو هذه الصلاة طويل، وبالمثل فإن حدوث وفناء أفراد الحوادث لا يستلزم حدوث أو فناء جملة نوعها[1].

وإذا كان نوع الحوادث قديمًا فإننا قد نتساءل عما يعتقد ابن تيمية في وجوده قبل هذا العالم الحاضر. يؤكد الشيخ أن الفلك السماوي قد أُحْدِثَ في الزمان، لكنه لا يستبعد إمكان وجود أفلاك أخرى سبقت هذا الفلك الحالي[2]، وهو يشير أيضًا إلى أن هذا العالم الحاضر قد خُلق من مادة أزلية، كما يوضِّح أن أرسطو كان أول من قال بأن الفلك قديم، لكنه يذكر أن الفلاسفة قبل أرسطو كانوا يقولون «إن هذا العالم محدَث؛ إما بصورته فقط وإما بمادته وصورته، وأكثرهم يقولون بتقدم مادة هذا العالم على صورته»[3].

كذلك، يوضح ابن تيمية أن الوحي أيضا يشير إلى وجود أشياء أخرى قبل خلق هذا العالم، وأن هذا العالم خُلِق من مادة أزلية، وفي هذا يورد الشيخ بعض الآيات القرآنية مثل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، وكذلك: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾[فصلت: ١١]، كما أنه يستشهد بحديثين للنبي إذ يقول: «إن الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشُه على الماء»[4]، ويقول: «كان الله ولم يكن شيءٌ قبلَه، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض»[5]. وعلاوة على ما سبق يؤكد الشيخ أن الآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين تُثْبِت خلق الله للسماوات

---

(١) السابق، ٤٢٦/١-٤٣١ = ١١٨/١-١١٩.

(٢) السابق، ٢٢٠/١ = ٥٧/١، السابق، ٣٨٥/١ = ١٠٧/١.

(٣) السابق، ٣٦٠/١ = ١٠٠/١. ومع الأسف لم يذكر ابن تيمية أيًا من أسماء فلاسفة ما قبل أرسطو.

(٤) مسلم، ٤٧٩٧، القدر، حجاج آدم وموسى.

(٥) البخاري، ٦٨٦٨، التوحيد، وكان عرشه على الماء.... وقد ناقش «هوفر» القراءات المتباينة لهذا الحديث:
Hoover, “Perpetual Creativity,” 300–1.

والأرض من بخار الماء؛ أي من الدخان[1]. وفي تفسيره لهذه النصوص يشير إلى الخلاف حول أول ما خلق الله أهو القلم كما في حديث «أول ما خلق الله القلم»[2]، أم أنه العرش، وما يرجِّحه الشيخ هو أن الله خلق العرش أولًا ثم كان القلم أول ما خُلق من هذا العالم لكتابة مقادير الخلائق، وذلك قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، ويؤكد أن الزمان كان موجودًا قبل خلق هذا العالم، فحينها كانت هناك وحدة قياس زمني إذ أخبر الله أنه خلق العالم في ستة أيام[3]. كذلك يذكر ابن تيمية أن التوراة تؤكد القول نفسه بقولها: «وأن الأرض كانت مغمورة بالماء، والهواء يهب فوق الماء، وأن في أول الأمر خلق الله السماوات والأرض، وأنه خلق ذلك في أيام» (التكوين ١: ١-٢)، ثم ينقل الشيخ عن علماء من أهل الكتاب -لم يُسمِّهم- أن هذا يعني أن الله قد خلق العالم من مادة أخرى، وأنه فعل ذلك في زمان[4].

ولا يناقش الشيخ ما إذا كان العرش نفسه -باعتباره أول مخلوق- قد خُلق أيضًا من مادة سابقة الوجود. ويبدو أن منطق الكمال الإلهي يستلزم وجودًا دائمًا لمخلوق ما أو آخر حتى من قبل وجود العرش، لكن الشيخ يشير إلى وجود مخلوق أول بمعنى ما، مؤكِّدًا أن ذلك من كمال الله كونه متقدم على غيره من كل وجه[5]. ورغم أن ابن تيمية لم يذكر الإمكان بنفسه، إلا إننا قد نتخيل أن تسلسل الحوادث في هذا العالم يقارب أزلية الإله، فالتسلسل يقارب الأزل لكنه لا يلامسه أبدًا، وبالتالي يظل من الممكن القول بأنه متقدِّمٌ زمانيًّا على أي حادث.

---

(١) المنهاج، ١/٣٦٠-٣٦١ = ١/١٠٠. وتفسير ابن تيمية للآيات الواردة هنا يشبه تفسير ابن رشد في كتاب فصل المقال، تحقيق: جورج هوراني (19-21، ed. George F. Hourani [Leiden: E.J. Brill,1959])؛ وللاطلاع على الترجمة الإنجليزية:

Averroes, *On the Harmony of Religion* and *Philosophy*, trans. George F. Hourani, (London: Luzac, 1961), 55–7.

(٢) أبو داود ٤٠٧٨، السنة، في القدر؛ والترمذي ٢٠٨١، القدر عن رسول الله، ما جاء في الرضا بالقضاء.

(٣) المنهاج، ١/٣٦١-٣٦٢ = ١/١٠٠. وحول مسألة الزمان قبل الخلق، انظر أيضًا المصدر نفسه، ١/١٧٢-١٧٣ = ١/٤٣.

(٤) السابق، ١/٣٦٣ = ١/١٠٠.

(٥) السابق، ١/٤١٩ = ١/١١٧.

دحض قول المتكلمين بامتناع التسلسل

رغم أن ابن تيمية في المجلد الأول من كتابه (المنهاج) يستخدم مبدأ الترجيح أو العلة الحادثة ليوقِعَ قول أهل الكلام بالخلق من عدم في المحال، إلا أنه يسعى أيضًا إلى تقويض حجج المتكلمين الوضعية ضد قِدَم العالم(١). ودحض هذه الأدلة له أهمية خاصة بالنسبة إلى ابن تيمية من أجل فتح الباب لإمكان التعاقب اللا نهائي للعلل والحكم في مشيئة/إرادة الله. وأدلة أهل الكلام الرئيسة تستند إلى حجتين لإمكان اللا نهاية الفعلية، مأخوذتين عن فيلسوف القرن السادس يوحنا السكندري أو النحوي (جون فيلوبونوس Philoponus، ت: ٥٧٠م تقريبا). والمتكلمون يستنتجون أن العالم لا بد له من بداية، طالما أن اللا نهاية الفعلية أمر مستحيل(٢).

وتؤكد إحدى حجج يوحنا السكندري أن مرور الزمن يزيد من عدد الحوادث الماضية، لكن اللا متناهيات لا تقبل الزيادة، لذلك فالحوادث الماضية لا يمكن أن تكون لا متناهية(٣). وانطلاقًا من فكرة أن اللا متناهي لا يقبل الزيادة، فقد وضع ابن سينا حجة التطبيق لكي يظهر أن الشعاع لا بد أن يكون متناهيًا؛ مستخدما بعض السوابق عند الفيلسوف الكندي (ت: ٢٥٢هـ/٨٦٦م تقريبًا). ويمكن تلخيص الحجة كما يلي: إذا افترضنا أن امتدادًا ما (أ) متناهٍ من أحد طرفيه ولا متناهٍ من الطرف الآخر، ثم أُضيف بعضُ الطول إلى طرف (أ) المتناهي لينتج امتدادًا جديدًا (ب)؛ فإن طرف (ب) المتناهي يكون بالتالي «منطبقًا» على طرف (أ) المتناهي، ويلاحَظ أن كلا الطرفين غير المتناهيَيْن لن يتماسَّا بعد الآن. وهذا محالٌ، ويدحض إمكان الامتدادات اللا متناهية. وابن سينا هنا لا يستخدم هذه الحجة لدحض التسلسل اللا نهائي للعلل والمعلولات، لكن المتكلم فخر الدين الرازي قد فعل ذلك، وما يردُّ عليه ابن تيمية في (المنهاج) هو

(١) السابق، ١/٤٣٢-٤٣٨ = ١/١٢٠-١٢٢. انظر في المقابل: الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٥٢-١٥٣.

(٢) حول فيليبوناس وتبني التقليد الكلامي لحججه ضد اللا نهاية الفعلية، انظر:

Davidson, *Proofs for Eternity*, 86–94 and 117–127; and Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 410–434.

(3) Davidson, *Proofs for Eternity*, 88–9.

الصيغة التي قدم بها الرازي هذه الحجة[1].

يقدم ابن تيمية حجة الرازي كما يلي: إذا ما قورنت سلسلة الحوادث من زمن الهجرة إلى الأزل بسلسلة الحوادث من زمن طوفان نوح إلى الأزل، فلا شك أن الأولى أزيد من الثانية بما بين الطوفان والهجرة، وبما أن التفاوت بين لا نهائيَّيْن أمرٌ ممتنع، فإن تسلسل الحوادث إلى ما لا يتناهى هو أمر ممتنع أيضًا[2]. ومثل هذا التفاوت ليس ممتنعًا بالنسبة إلى ابن تيمية؛ فمن الطوفان إلى ما لا يتناهى في المستقبل أعظم من الهجرة إلى ما لا يتناهى في المستقبل، كما أن ما بين الهجرة وما لا يتناهى في الماضي أعظم مما بين الطوفان وما لا يتناهى في الماضي، رغم أن كليهما بلا بداية، ومع ذلك فالتفاوت يكون بين الطرفين المتناهيين؛ أي بين الطوفان والهجرة في هذه الحالة، ولا يكون بين الأطراف غير المتناهية، واللا نهاية ذاتها لا تخضع إلى مقدار معين حتى يقال إن أحد الطرفين اللا متناهيَيْن مساوٍ للطرف الآخر أو أكبر منه أو أصغر. ويوضح ابن تيمية وجهة نظره بتشبيه مفهوم اللا متناهي بتضعيف الأعداد؛ فالواحد والعشرة والمائة، إلى آخره؛ جميعها يشترك في التضعيف، لكن هذا لا يعني تساويها في القيمة، وبالمثل فإن اللا متناهيات قد تقتضي قِيَمًا متفاوتة من جانب، إلا أنها جميعًا تشترك في اللا تناهي من الجانب الآخر[3]. كذلك يعيد ابن تيمية تفسير إنكار ابنِ سينا على المتكلمين استعمالَهم حجة التطبيق، إذ يرى الثاني أن التطبيق لدحض تسلسل العلل والمعلولات هو أمر مقدَّر في الذهن لا حقيقة له في الخارج؛ لأن ما مضى من الحوادث قد عُدم، وما يُستقبَل لم يكن بعد، واستعمال التطبيق في دحض ما لا يتناهى بالفعل يصلح فقط لما هو كائن بالفعل[4].

---

(1) Davidson, *Proofs for Eternity*, 125–7;

والرازي، الأربعين، ٣٤. وحول أصول حجة التطبيق، انظر أيضًا حسام محيي الدين الألوسي:

Husâm Muhî Eldîn al-Alousï, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam* (Baghdad: The National Printing and Publishing Co., 1965), 304–313.

(٢) المنهاج، ١/٤٣٢ = ١/١٢٠.

(٣) السابق، ١/٤٣٢-٤٣٤ = ١/١٢٠.

(٤) المنهاج، ١/٤٣٤-٤٣٥ = ١/١٢٠-١٢١. وحول نسبة هذه الحجة إلى ابن سينا، انظر دافيسون: =

والحجة الثانية من حجج يوحنا السكندري التي يوظفها التقليد الكلامي تقول بأن اللا متناهي لا يمكن اجتيازه، وفي هذه الحالة لا يمكن لشيء ما في الحاضر أن يكون مسبوقًا بتسلسل لا متناهٍ من الحوادث(١). وفي كتاب (المنهاج) يفنّد ابن تيمية الدفاع الذي يقدمه الجويني عن هذه الحجة في كتابه (الإرشاد)(٢)، إذ يحتج الجويني بأن افتراض حوادث مسبوقة بحوادث لا أول لها؛ يشبه أن تقول لأحدهم: «لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهمًا». وعلى حكم هذه الشروط يستنتج الجويني أن هذا القائل لن يعطي درهمًا ولا دينارًا أبدًا، ويحتج بأن الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن تصبح هذه العبارة صحيحة هي أن تقول: «لا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك بعده درهمًا»(٣).

وينقل ابن تيمية صيغ الجويني، ويوافق على أنه يمكن القول: «لا أعطيك درهمًا إلا أعطيتك درهمًا بعده»، لكنه يؤمن بأنه من الغلط والاستحالة القول: «لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا»، لأن هذا نفيٌ لحدوث شيء ما في المستقبل حتى يوجد الشيء نفسه في المستقبل، والحجة باطلة كما هو مصرح به، ولا تعالج مشكلة التسلسل في الماضي. والشيخ يؤمن بأن العبارة يجب أن تكون كالتالي: «ما أعطيتك درهمًا إلا أعطيتك قبله دينارًا»؛ فهذا نفي لحدوث شيء ما في الماضي حتى يسبقه حدوث شيء آخر في الماضي، وهو ممكن. وهكذا، وبتصحيح صيغة الجويني لجعلها

= Davidson, *Proofs* for *Eternity*, 128–9.

كذلك يصنف دافيسون (*Proofs for Eternity*, 89, 122) حجة ثالثة مأخوذة من يوحنا السكندري انتقلت إلى التقليد الكلامي، رغم أنها مجرد نسخة مختلفة من الحجة الثانية؛ فبدلًا من افتراض أن اللا متناهي لا يمكن إضافته، تفترض هذه الحجة أن اللا متناهي لايمكن مضاعفته. وقد احتجَّ المتكلمون بأن دورات الكواكب لا يمكن أن تكون بلا نهاية لأنه من المعلوم أن الكواكب تدور بسرعات مختلفة، وإذا كانت الكواكب تدور من الأزل، فإن كل كوكب يدور عددًا لا نهائيًا من المرات مختلفًا نسبيا عن الكواكب الأخرى. وقد رُفض هذا باعتباره محالًا. وابن تيمية لا يتناول هذه الحجة ولا حاجة له في ذلك؛ لأنه يقول باللا متناهيات غير المتساوية.

(1) Davidson, *Proofs* for *Eternity*, 87–8, 119–120.

(٢) المنهاج، ٤٣٥/١-٤٣٦ = ١٢١/١.

(٣) إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥)، ١٦.

مناسبة للتطبيق على التسلسل في الماضي، يعتقد ابن تيمية أنه قضى على أية صعوبة قد تثيرها حجة الجويني فيما يتعلق بتسلسل الحوادث إلى ما لا يتناهى[١].

وبتفنيد حجج المتكلمين في دحض ما لا نهاية له بالفعل، يكشف ابن تيمية عن إمكان التسلسل، فهو يقول -كما رأينا- بسلسلةٍ لا نهائية من الحوادث من جهة الماضي ومن جهة المستقبل، لكنه مع ذلك لا يقر في كتابه (المنهاج) إلا بتسلسل الآثار لا بتسلسل العلل والخالقين والفاعلين والمحدِثين، والعلل والفواعل باعتبار نفسها ممكنة ومحدَثة ومعدومة ولا توجد بنفسها، وإنما تستمِدُّ وجودَها من غيرها. كذلك يذكر الشيخ أنه كلما طالت سلسلة هذه الفواعل، كلما عظُمَتْ حاجتها إلى فاعل «لا يكون إلا موجودًا بنفسه واجب الوجود لا يقبل العدم قديمًا ليس بمحدث»[٢]، لكن الشيخ لم يشرح كيفية نشأة الحوادث في الزمان من هذه العلة الأولى القديمة الواجبة.

ولتلخيص هذا النقاش الجاري، يتفق ابن تيمية مع الأشاعرة في أن حكمة وعليّة الإرادة الإلهية تؤدي إلى تسلسلٍ لا نهائي، لكنه لا يرى في ذلك سببًا لإنكار معقولية التصرف الإلهي. ويدحض الشيخ حجج امتناع ما لا يتناهى حقيقةً التي يستعملها أهل الكلام في إنكار القول بقدم العالم، كما يؤكد أن كمال الله يقتضي أنه لم يزل يخلق الحوادث ويريدها. هذا ويوظف ابن تيمية مبادئ الترجيح والعلة الحادثة ليهدم النظريات الكونية/الكوزمولوجية لدى المتكلمين والفلاسفة؛ والتي تقول بأن الحوادث لا يمكن أن تحدث عن إرادة إلهية قديمة؛ إذ يقول الشيخ بتسلسلٍ لا نهاية له من الإرادات الإلهية الموافِقة للحوادث التي يخلقها الله في هذا العالم.

---

(١) يقدم ابن تيمية في الدرء، ١٨٦/٩-١٨٨، معالجة أوفى لحجة الجويني، ويخلُص إلى أن الرازي والآمدي بالفعل قد أظهرا ضعف الحجة.

(٢) المنهاج، ٤٣٦/١-٤٣٨ (المقولة في ص. ٤٣٧) = ١٢١/١.

ابن تيمية وأفعال الله الاختيارية القائمة بذاته

إلى جانب مسألة التسلسل، هناك اعتراض أشعري أساسي على القول بحكمة الإرادة الإلهية؛ لأنه يستلزم كون ذات الله محلًّا للحوادث. وفي المجلد الأول من النسخة المحققة من كتاب (المنهاج)، يُرجِع ابن تيمية أصل هذا الاعتراض إلى قول الجهمية بأن صفات الله لا بد أن تكون خارجةعنه؛ لأن الحوادث (أي الصفات) لا تقوم إلا بالأجسام الحادثة والله ليس بجسم حادث[1]. وابنُ تيمية نفسُه لا يتعامل مع الله باعتباره جسمًا حادِثًا، لكنه يرفض القول بأن الحوادث تقوم في الأجسام الحادثة؛ كونه قولًا ينطوي على مغالطة، ورغم ذلك يبدو الشيخ متحفِّظًا في قوله بأن الحدوث -ناهيك عن الزمان- تقوم بذات الله، وفي مواضع قليلة يجوِّز الشيخ القول بأن الحوادث تقوم بذات الله، لكنه عادةً ما يصرح بهذا الاعتقاد بألفاظ أخرى[2]، ويشير إلى سبب ذلك في كتابه (المنهاج).

ويحتج ابن تيمية في (المنهاج) بأن المعتزلة وأصحابُهم من الشيعة لا بد أن يقرّوا بالحدوث في ذات الله؛ لأنهم يقولون بأن الله قد أصبح فاعلًا بعد أن لم يكن، وهذا يعني أنه تغيَّر من حال إلى أخرى حين بدأ في خلق العالم. ويضيف الشيخ أن جميع الفِرَقِ بما في ذلك الفلاسفة لا بد أن يقرّوا بهذا القول، وهي الحجة التي يطرحها

---

(١) السابق، ١/ ٣١١ = ١/ ٨٥.

(٢) في الفرقان، مجموع الفتاوى ١٣/ ١٥٦، يصرح ابن تيمية بإيجاز لكن بوضوح أن السلف قالوا بأن الحوادث تقوم بالله.

فخر الدين الرازي كذلك لكن دون تفصيل نتائجها في كلامه(١). وربما يبالغ ابن تيمية فيقول بأن معظم أهل السُّنّة يتبنَّون هذا القول؛ بالإضافة إلى أبي البركات وفلاسفة ما قبل أرسطو والكَرَّامِيَّة وآخرين، إذ يقول: «وأما جمهور أهل السنة والحديث فإنهم يقولون بها أو بمعناها، وإن كان منهم من لا يختار إلا أن يطلق الألفاظ الشرعية»(٢). وهنا يرسم ابن تيمية خطًّا فارِقًا بين من يستعملون لفظ «الحوادث» في التعريف بهذا الاعتقاد، وبين آخرين يسعون إلى القول بالاعتقاد نفسه لكن بألفاظ أكثر التزامًا بالنصوص الشرعية المعتمدة. ويبدو ظاهرًا أن ابن تيمية يسلك هذا الطريق الثاني إذ يتجنب -متعمدًا- لفظ «الحوادث» في تصريحاته العقدية ويقول بدلًا من ذلك بصفات الله وأفعاله «الاختيارية». ولفظ «الاختيارية» لا يظهر حرفيًّا في القرآن أو الحديث، وإنما تظهر اشتقاقات أخرى من الفعل «اختار» الذي اشتُقَّ منه هذا اللفظ(٣).

حوى كتاب ابن تيمية (المنهاج) مناقشة لإنكار ابن سينا للتغير في ذات الله، وهذه المناقشة توضح المصطلح الذي اعتاد الشيخ استخدامه في هذا الصدد. ويحتج ابن تيمية بأنه إن ظل «الإله الفاعل» على حال واحد، فإنه ليس هناك طريقة لتفسير الحدوث والاختلاف في هذا العالم. فبينما توجد مفعولات ليس هناك فعل يأتي بها إلى الوجود. ومجذِّرًا نفسه بسلطة الأنبياء والسلف وبعض فلاسفة ما قبل أرسطو لم تُذكر أسماؤهم، يحتج ابن تيمية بأنه لا بد من أفعال اختيارية في ذات الله كي يظهر التغير في العالم(٤). وأن تنكر الأفعال القائمة بالله يعني أن تنكر كونَه فاعلًا ومُحْدِثًا(٥). وكما

(١) الرازي، المطالب العالية، ٢/١٠٦-١٠٧. ولمزيد من النقاش حول هذه الحجة عند الرازي، انظر:
Hoover, “God Acts by His Will and Power.”

(٢) المنهاج، ١/٤٢١-٤٢٣ = ١/١١٧-١١٨ (الاقتباس من ١/٤٢٢-٤٢٣ = ١/١١٨).

(٣) مثلًا قوله: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ١٣﴾ [طه: ١٣]. وفي الاختيارية، مجموع الفتاوى ٦/٢١٧-٢٦٧، وهي رسالة مخصصة للطبيعة الفاعلة لصفات الله؛ فيها يرفض ابن تيمية كذلك قول المتكلمين، ويؤيد ما يعنيه قيام الحوادث بذات الله، لكنه يتجنب هذه الألفاظ ويقول بدلًا منها بصفات الله الاختيارية. وحول تحليل (الاختيارية) وصياغات أخرى لموقف ابن تيمية في النصوص الكلامية المتأخرة، انظر هوفر:
Hoover, “God Acts by His Will and Power.”
كذلك يتحدث ابن تيمية، مجموع ٨/٣٨٠، عن «قيام الأمور الاختيارية» بذات الله.

(٤) المنهاج، ١/٣٣٤-٣٣٦ = ١/٩١-٩٢.

(٥) المنهاج، ١/٣٥٢-٣٥٣ = ١/٩٧. ولمعارضة الشيخ للمعتزلة في هذا الصدد، انظر: الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٤٩-١٥١.

يثبت الشيخ فإنه «لا بد أن يكون الرب متصفًا بأفعال تقوم به شيئًا بعد شيء، بسبب ما يقوم به، يحدث عنه ما يحدث، مثل مشيئته القائمة بذاته وكلماته القائمة بذاته وأفعاله الاختيارية القائمة بذاته»[1].

وهكذا يطرح ابن تيمية جانبًا مثال الفلاسفة والمتكلمين من أن الله قديم لا يجري عليه الزمان، ويُحِلُّ محَلَّه إلهًا يكمن كمالُه الذاتي في ديناميكيته أو نشاطه الدائم. ومسألة أصل العلل والحِكَم التي تُحدث أفعال الله الاختيارية لا تمثل عائقًا أمام هذه الرؤية الكلامية؛ لأنها ببساطة أفعال إلهية سابقة وأخرى لاحقة، تمتد في الفاعلية الإلهية القديمة على الدوام. ويتبقى أن نتناول كيفية تصور ابن تيمية لغنى الله؛ فتسلسل أفعال الله يقتضي تسلسل المفعولات، وبالتالي فإذا كان هناك دائمًا عالم أو آخر، فبأي معنى يكون الله غنيًّا عن العالمين؟

---

(١) المنهاج، ٣٢٧/١ = ٨٩/١. انظر في المقابل المصدر نفسه، ٣٣٦/١ = ٩٢/١، ١٩١/٣-١٩٦ = ٣٧/٢-٣٨.

ابن تيمية وغنى الله عن العالمين في إنفاذه للحكمة

وللتأكيد على أن الله غني عن العالم، ينكر الأشاعرةُ فعلَ الله لحكمة؛ خشيةَ أن يعني هذا كونه مستكمَلًا بها وبالتالي يكون قبل ذلك ناقصًا، وأما المعتزلة فيثبتون أن الله يفعل لحكمة، ولكنهم -أيضًا لعدم المساس بكون الله غنيًّا عن العالم- يقولون بانفصال هذه الأفعال عن الله، وأنها لا تعود بالمصلحة والنفع إلا على المخلوقات. ويتبنى ابن تيمية موقفًا مختلفًا تمامًا وظاهر التناقض؛ إذ يؤكد على غِنَى الله ويقول في الوقت نفسه بأن الله يفعل لحكمة ترجع إليه. وتحوي رسالة (القدرة) تصريحًا واضحًا وموجزًا لرؤية الشيخ في هذا الصدد. يقول:

> وكل ما خلقه الله فله فيه حكمة كما قال: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقال: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]. وهو سبحانه ﴿غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (انظر آل عمران: ٩٧، والعنكبوت: ٦). فالحكمة تتضمن شيئين؛ أحدهما حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها، والثاني إلى عباده هي نعمة عليهم يفرحون بها ويَلْتَذُّون بها، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات[١].

وفيما يتعلق بالمأمورات يواصل ابن تيمية كلامه -في (القدرة) أيضًا- ليوضح أن الله يحب الطاعة ويفرح بتوبة عباده، وأن العباد أيضًا يبتهجون لهذا، إذ يقول الشيخ:

---

(١) القدرة، مجموع الفتاوى ٨/ ٣٥-٣٦.

«فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبته حميدة تعود إليه وإلى عباده ففيها حكمة له ورحمة لعباده»[1]. والأمر نفسه ينطبق على المخلوقات، إذ يقول الشيخ: «وكذلك ما خلقه خلقه لحكمة تعود إليه يحبها وخلقه لرحمة بالعباد ينتفعون بها»[2].

وقد انشغل ابن تيمية في (القدرة) بأمور أخرى غير الرد على اعتراضات الأشاعرة والمعتزلة على رأيه في الحكمة، لكنه يرد عليها في فتوى (الإرادة) وكتاب (المنهاج). ففي (الإرادة) يحدد ابن تيمية مواضع التناقض في رؤية المعتزلة، إذ يقولون بأن الله خلق الخلق وأمرهم لحكمة؛ ليُظْهِر لهم إحسانَه، وليُثِيب من التزم بشرعه منهم، ولكنهم في الوقت نفسه يزعمون أنه ما من حكم في ذلك يعود على الله بالنفع، كما أنهم جعلوا الله لا يعبأ بأفعاله بتوكيدهم على أن أفعاله لا تقوم بذاته. ثم يستمر ابن تيمية في القول بأن المحسِن يُحمَدُ على إحسانه، وهذا هو الحكم الذي يعود إلى المحسن والذي يجعل الإحسان مستحِقًّا للحمد، كما أن المحسِن لا يُحسِن عبثًا، «فإن النفس الكريمة تفرح وتُسَرُّ وتَلْتَذُّ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها»[3]، بل من غير المعقول أن المرء لا يسعى إلى شيء من خلال أفعاله: «وكل من فعل فعلًا ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عابثًا ولم يكن محمودًا على هذا»[4]. وهكذا ينتهي المعتزلة إلى التناقض بتصويرهم أن الله عابث من حيث حاولوا تنزيهه عن العبث الذي -على حد زعمهم- يقتضيه قول الأشاعرة.

وحجة ابن تيمية لا تبدي اهتمامًا يُذكر بهذا النوع من الإحسان المتجرد، وتجعل شيئًا من النفع الذاتي أمرًا جوهريًّا بالنسبة إلى ما يُمَثِّلُ فعلًا رشيدًا مستحقًّا للحمد. وقد تضمنت الحجة -دون تصريح- ما يعني أن الله كامل ويستحق الحمد نظرًا لحكمته فيما يفعل، ومن هنا يُفهم أن الله يفعل لحكمة حتى يحمده عباده على كماله. لكن هذا

---

(١) السابق، ٣٦/٨. كذلك يوضح الشيخ في المصدر نفسه، مجموع ٣٩/٨، أن الله خلق العباد لعبادته وحمده والثناء عليه وتمجيده، ويكرِّس معظم ما تبقى من رسالة (القدرة) لشرح الآية (٥٦) من سورة الذاريات، والتي تقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

(٢) السابق، مجموع ٣٧/٨.

(٣)الإرادة، مجموع الفتاوى ٨٩/٨.

(٤) السابق، مجموع ٨٩/٨-٩٠.

يتعارض مع ما نجده مثلًا في إحدى الفقرات العاصفة التي تتناول مسألة غنى الله في كتاب (النبوات) الذي يتحدث فيه ابن تيمية عن النبوة، وفيه يسعى الشيخ إلى تبديد مخاوف أهل الكلام من أن المحبة والحكمة وما إلى ذلك من صفات يستلزم افتقار الله إلى العباد؛ فينكر أن العباد يمكنهم نفع الله أو أنه يحتاج إلى نفعهم، ويؤكد أن الله ليس في حاجة إلى الخوف من عباده، وأن الذين كفروا لا يستطيعون ضُرَّه، كما لا يضرُّه ألا يطيع العباد أوامره[1]. ومن الجدير بالذكر أن دفاع الشيخ هنا لا يقدم تحليلًا كلاميًّا، وإنما هو قاصر على النفي والدحض.

وفي رسالة (الإرادة) وكتاب (المنهاج) يقدم ابن تيمية عملًا كلاميًّا أقوى فيما يتعلق بمسألة غنى الله، وذلك من خلال النظر في الطابع الكلي الشامل للفعل الإلهي، وليس في صفته الأخلاقية. وهنا نعرض كيفية رد الشيخ الموجز، في المجلد الأول من (المنهاج)، على قول الأشاعرة بأن تعلُّق إرادة الله بحكمة يقتضي استكماله بغيره بعد أن كان قبلُ ناقصًا:

> وإذا كان هو [أي الله] القادر الفاعل لكل شيء، لم يكن محتاجًا إلى غيره بوجهٍ من الوجوه، بل العلل المفعولة هي مقدورةٌ ومرادَةٌ له. والله تعالى يُلْهِم عبادَه الدعاء ويجيبهم، ويُلهِمهم التوبة ويَفرَح بتوبتهم إذا تابوا، ويُلهِمهم العملَ ويُثيبهم إذا عملوا، ولا يُقال: إن المخلوق أثَّر في الخالق أو جعله فاعلًا للإجابة والإثابة والفرح (بتوبتهم)، فإنه سبحانه هو الخالق لذلك كله، له الملك وله الحمد لا شريك له في شيء من ذلك، ولا يفتقر فيه إلى غيره[2].

وما يسكت ابن تيمية عنه هنا هو أنه يرفض الافتراض المسبق الذي يثير اعتراض

---

(١) النبوات، ١٣٥-١٣٦.

(٢) المنهاج، ٤٢١/١ = ١١٧/١. وترجمتنا الإنجليزية اعتمدت على النص الذي أوردناه من المنهاج هنا في المتن أعلاه، والذي يختلف اختلافًا طفيفًا عنه في المنهاج (ب)، إذ يقول الذي أوردناه: «إن المخلوق أثَّر في الخالق أو جعله فاعلًا»، في حين يقول الذي في (ب): «إن للمخلوق أثرًا في الخالق جعله فاعلًا».

الأشاعرة؛ إذ يرون أن الخلق فعلٌ إلهيٌّ عبثيٌّ وحرٌّ بالكلية، وهذا لا يمكن أن يحدث دون الانتقاص من ألوهية الله، وإذا كان الله يفعل أو يخلق لحكمة فإن ذلك ينتقص من حريته؛ إذ يصبح الفعل لازمًا لكماله. لكن ابن تيمية يرى أن فاعلية الله الخلقية ليست حرة بالمعنى الذي يقصده الأشاعرة، وإنما دوام الخلق أمر جوهري للكمال الإلهي، وما يلزم عنه وجود جنس المخلوقات بالضرورة، وما قد ينتقص من كمال الله هو أن يتحكم فيه آخر أو يعينه فيما يريد أن يخلقه، والله وعدم افتقاره يتمثل في خلقه الأشياء وحده دون معينٍ له أو مؤثرٍ به في هذا الخلق[١].

ويرد ابن تيمية على اعتراض الأشاعرة على نحو أشمل في خمس نقاط في فتوى (الإرادة)، وذلك في مناقشة حول المحبة تحددُ الإطار العَقَدي للمسألة. ويعتمد الشيخ في هذا على نصوص من القرآن والحديث تبينُ أن عباد الله يجب أن يحبوه لذاته وأن يحبوا الأشياء الأخرى لأجله، كما أن الله يحب عباده الذين يؤمنون به ويفعلون ما يحبه. وكثيرًا -كما نجد عند ابن سينا- ما يُرجع ابن تيمية محبة الله لعباده إلى محبته لنفسه، إذ يقول: «وما يحبه الله من عبادته وطاعته فهو تبع لحب نفسه، وحبُّه ذلك هو سبب حب عباده المؤمنين فكان حبُّه للمؤمنين تبعًا لحب نفسه»[٢]، وهذا يعني أن محبة الله لنفسه هي الأصل الذي عنه تتفرع محبته لعباده. وعلى هذا الأساس يحتج ابن تيمية بأن محبة الله لنفسه وحَمْدَه لنفسه وثناءه على نفسه أعظم من محبة عباده له وحَمْدِهم له وثنائهم عليه؛ ذلك أنه لا حاجة له بهم. لكن الأهم هو أن الشيخ يستبعد الجانب البشري بالكلية، ويضيف أن الله ليس في حاجة لأحد لأنه هو من خلق محبة عباده إياه وأعمالهم الصالحة:

---

(١) انظر حججًا مماثلة في مجموع الفتاوى، ٣٧٩/٨.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٤٠/٨-١٤٤ (الاقتباس من ص. ١٤٤). كذلك يكتب ابن تيمية في النبوات، ص. ١١١: «والربّ تعالى يُحِبّ نفسَه. ومن لوازم حبّه نفسَه: أنّها محبّة مريدة لما يريد أن يفعله، وما أراد فعله، فهو يريده لغاية يُحبّها؛ فالحبّ هو العلّة الغائيّة التي لأجله كان كلّ شيء». ورغم عدم التصريح بوضوح، إلا أن السياق يدل على أن العلة الغائية هي ذات الله. وتختلف ترجمتي بعض الشيء عن ترجمة بيل:

Bell, *Love Theory*, 80,

والذي أوردها لأهداف أخرى.

الأشاعرة؛ إذ يرون أن الخلق فعلٌ إلهيٌّ عبثيٌّ وحرٌّ بالكلية، وهذا لا يمكن أن يحدث دون الانتقاص من ألوهية الله، وإذا كان الله يفعل أو يخلق لحكمة فإن ذلك ينتقص من حريته؛ إذ يصبح الفعل لازمًا لكماله. لكن ابن تيمية يرى أن فاعلية الله الخلقية ليست حرة بالمعنى الذي يقصده الأشاعرة، وإنما دوام الخلق أمر جوهري للكمال الإلهي، وما يلزم عنه وجود جنس المخلوقات بالضرورة، وما قد ينتقص من كمال الله هو أن يتحكم فيه آخر أو يعينه فيما يريد أن يخلقه، والله وعدم افتقاره يتمثل في خلقه الأشياء وحده دون معينٍ له أو مؤثرٍ به في هذا الخلق[1].

ويرد ابن تيمية على اعتراض الأشاعرة على نحو أشمل في خمس نقاط في فتوى (الإرادة)، وذلك في مناقشة حول المحبة تحددُ الإطار العَقَدي للمسألة. ويعتمد الشيخ في هذا على نصوص من القرآن والحديث تبينُ أن عباد الله يجب أن يحبوه لذاته وأن يحبوا الأشياء الأخرى لأجله، كما أن الله يحب عباده الذين يؤمنون به ويفعلون ما يحبه. وكثيرًا -كما نجد عند ابن سينا- ما يُرجع ابن تيمية محبة الله لعباده إلى محبته لنفسه، إذ يقول: «وما يحبه الله من عبادته وطاعته فهو تبع لحب نفسه، وحبُّه ذلك هو سبب حب عباده المؤمنين فكان حبُّه للمؤمنين تبعًا لحب نفسه»[2]، وهذا يعني أن محبة الله لنفسه هي الأصل الذي عنه تتفرع محبته لعباده. وعلى هذا الأساس يحتج ابن تيمية بأن محبة الله لنفسه وحَمْدَه لنفسه وثناءه على نفسه أعظم من محبة عباده له وحَمْدِهم له وثنائهم عليه؛ ذلك أنه لا حاجة له بهم. لكن الأهم هو أن الشيخ يستبعد الجانب البشري بالكلية، ويضيف أن الله ليس في حاجة لأحد لأنه هو من خلق محبة عباده إياه وأعمالهم الصالحة:

---

(١) انظر حججًا مماثلة في مجموع الفتاوى، ٣٧٩/٨.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٤٠/٨-١٤٤ (الاقتباس من ص. ١٤٤). كذلك يكتب ابن تيمية في النبوات، ص. ١١١: «والربّ تعالى يُحِبّ نفسَه. ومن لوازم حبّه نفسَه: أنّها محبّة مريدة لما يريد أن يفعله، وما أراد فعله، فهو يريده لغاية يُحبّها؛ فالحبّ هو العلّة الغائيّة التي لأجله كان كلّ شيء». ورغم عدم التصريح بوضوح، إلا أن السياق يدل على أن العلة الغائية هي ذات الله. وتختلف ترجمتي بعض الشيء عن ترجمة بيل:

Bell, *Love Theory*, 80,

والذي أوردها لأهداف أخرى.

> وهو [الله] الغني بنفسه لا يحتاج إلى أحد غيره بل كل ما سواه فقير إليه... فإذا فرح بتوبة التائب وأحب من تقرَّب إليه بالنوافل ورضي عن السابقين الأولين ونحو ذلك لم يَجُزْ أن يُقال: هو مفتَقِرٌ في ذلك إلى غيره، ولا مستكمَلٌ بسواه، فإنه هو الذي خلق هؤلاء، وهو الذي هداهم وأعانهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به[1].

وكما يتضح من الحجة السابقة، لا يؤكد ابن تيمية على غنى الله بإضفاء طابع عبثي/تعسفي على العالم -كما يفعل الأشاعرة- وإنما بإرجاع كل ما يحدث فيه إلى أفعال الله الخلقية. وربما يسأل سائل عن دور الاختيار في فهم الشيخ لأفعال العباد، لكن الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن تنتظر إلى الفصل الرابع. هذا ويواصل ابن تيمية في (الإرادة) ويصف الحجة السابقة بأنها حجة «الجمهور الذين يثبتون لأفعاله حكمة تتعلق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها»[2].

وبعد ذلك يستغرق الشيخ في رده ذي النقاط الخمس على اعتراض الأشاعرة بأن الفعل لحكمة يستلزم أن الله «مستكمَلٌ بغيره فيكون ناقصًا قبل ذلك»[3]. وأربع من هذه النقاط الخمس الموجودة في (الإرادة) هي حجج عقلية؛ الأولى تصرِّح بأن المستكمَل بأفعاله هو فقط من يتصف بالعقلانية، وقد رأينا بالفعل أثر هذه المقدمة في معارضة الشيخ لقول المعتزلة بأن الله يفعل لحكمة لا تعود إليه، وأما الحجة الثانية فترفض بإيجاز قول الأشاعرة بإله يفعل بلا علة، وتفيد هذه الحجة بأن إلها غير قادر على أن يفعل لحكمة هو إله ناقص، وهو ما يتوسَّع الشيخ في تناوله في الحجة الخامسة إذ يوضح أنه من المعلوم بالعقل أن من يقدر على إيجاد الحوادث لحكمة هو أكمل ممن لا يقدر على ذلك، ويضيف الشيخ -قاصدًا قول الفلاسفة على الأرجح- أنه لا أهمية لكون هذه الحوادث تحدث عَرَضًا وليست قديمة، والحق أنه من كمال الحادث أو من

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٤٥/٨.

(٢) السابق، مجموع ١٤٥/٨.

(٣) السابق، مجموع ١٤٦/٨-١٤٧ (الاقتباس من ص. ١٤٦).

طبيعته ألا يوجد قبل حدوثه، وفي حجته الرابعة وبأسلوب مماثل يهاجم الشيخ قول الأشاعرة بأن فعل الله لعلة يستلزم نقصه قبل كماله المفترض، ويرد عليه بأن الكمال هو وجود الشيء فقط حين تقتضي الحكمة ذلك، والنقص هو وجوده في أوقات أخرى، وبالتالي فإن النقص ليس عدم الشيء، وإنما هو غيابه حين يتوجَّب وجوده، هذا ويذكر ابن تيمية أن الله يوصَف بصفات النفي والإثبات، وكلاهما يقتضي كماله، والكمال الأعظم لا يتحقق بالإضافة دائمًا.

وقد أخَّرْنا عرض الحجة الثالثة؛ لأنها ليست بالحجة العقلية السليمة وإنما هي مجرد توضيح؛ إذ يوضح ابن تيمية أن الله لا يُستكمَل بغيره كما يظن الأشاعرة، بل إنه مستَكْمَلٌ بمشيئته/إرادته وقدرته وحده دون معونة من غيره. وغنى الله لا يحتمل أندادًا في فعل الخلق، وهو لا يعني عدم مبالاته بالخلق كما يقال. وإن كان لا بد من القول بأن الله بكيفية ما ينتفع بشيء من الآخرين من خلال أفعاله، فإن الشيخ يضيف قائلًا: «وإذا قيل كَمُل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره كان كما لو قيل كمل بصفاته أو كمل بذاته»[1]. وهكذا فإن أفعال الله من مكونات كماله؛ تمامًا كصفاته وذاته، وهي من لوازم كماله، وهو لا يكتسب كمالَه من أفعاله بحال[2].

(١) السابق، مجموع ١٤٦/٨.

(٢) انظر في المقابل: الكسب، مجموع الفتاوى ٣٨٧/٨، وهو ما ترجمناه في الفصل الرابع أدناه، الهامش رقم (١٢٢).

خاتمة

تمثِّل اعتراضاتُ الأشاعرة على عِليّة الإرادة الإلهية عقبة رئيسة أمام صياغة نظريةٍ في العدل الإلهي، ولا بد أن يواجه ابن تيمية هذه الاعتراضات على نحو مباشر وصريح حتى يؤمِّن مساحة لرؤيته الخاصة. يصر الشيخ على أن الله يفعل لحكمة أو علة بمنطق المصلحة الذاتية، وإصراره هذا يشير بقوة إلى أن الله يحتاج إلى المخلوقات كي تعكس كماله، فيتضح بالتالي أن الشيخ يعارض قول الأشاعرة بأن عليَّة إرادة الله تمس كونه غنيًّا بذاته. ويتجاوز ابن تيمية هذا الزعم الأشعري ببيان أن الله هو من يخلق المخلوقات وتفاعلاتها، فالله غني بمعنى أنه لا يحتاج إلى العون في خلق كل ما في العالم. كذلك يوظف الشيخ فكرة ابن سينا من أن الله لا يحتاج إلى العالم، وإنما العالم لازم ضروري لكمال الله ومحبته لنفسه، لكنه ليس ضروريًّا لمن هو الله بذاته، كما أنه يحب نفسه ويحمدها ويثني عليها أولًا، وعن ذلك يصدر العالم لكن بشكل ثانوي فقط حتى وإن كان ضروريًّا.

كذلك يحتجُّ الأشاعرةُ بأن العلية في إرادة الله تستلزم التسلسل وتُخضِع ذات الله للحدوث الزماني، وكلا الأمرين يعتبرهما الأشاعرة مستحيلًا. وفي المقابل يدحض ابن تيمية حجج الأشاعرة ضد التسلسل، ويجعل دوام الحدوث في ذات الله من صفات كماله. ومع ذلك يفضِّل الشيخ ألا يتبع اصطلاح أهل الكلام في القول بالحوادث القائمة بذات الله، وإنما يلتزم بالنصوص فيتحدث عن أفعال الله وصفاته الاختيارية، والتي ينفذها بإرادته وقدرته. وهذا يشبه إلى حد كبير إشارته إلى علية الإرادة الإلهية بلفظ «الحكمة» بدلًا من «الغرض»؛ حتى يتجنب الدلالات السلبية المرتبطة بهذا

اللفظ الأخير في خطاب العامة. والقول بإيجازٍ هو أن الله بكماله لم يزل يريد ويخلق المخلوقات من نوعٍ أو آخر لحكمة ما، بإرادته وقدرته.

هكذا تبنى ابن تيمية على الدوام رؤيةً ديناميكية للذات الإلهية، وتميزه هذه الرؤية عن كثير من -وربما كل- التقليد الإسلامي الكلامي والفلسفي السابق عليه، وخصوصًا عن ابن سينا شريكه في النزعة التفاؤلية. يرفض الشيخ قول المتكلمين بأن الخلق له بداية محددة، كما يطرح جانبًا قول ابن سينا بالفيض وبالإله المتعالي على الزمان، إلا أنه يتمسك بالقول بوجوب خلق الأصلح؛ والذي ينطوي عليه مفهوم ابن سينا عن الإله. كذلك يصور ابن تيمية خلق الله للعالم باعتباره خلقًا اختياريًّا ديناميكيًّا، ومع ذلك يرى أن هذا الخلق من اللوازم الضرورية لكمال الله وغناه.

الفصل الثالث

الخلق والأمر

هيرمينوطيقا الخلق-الأمر عند ابن تيمية

انطلاقًا من أن الله هو الخالق الحكيم لكل ما يحدث في العالم؛ كيف يفسر ابن تيمية فعل الإنسان ومسؤوليته؟ يركز الفصل التالي مباشرة على كيفية خلق الله لفعل الإنسان، وأما الفصل الحالي فيدرس كيفية ربط الشيخ بين الشرع الإلهي الذي يفرض تكليف الإنسان ومسؤوليته، وبين الخلق الإلهي الشامل، بينما يتضمن الفصل الأخير ذكرًا عن جوزيف بيل Joseph Bell يستعرض هجوم ابن تيمية على الجويني لمساواته محبة الله ورضاه بإرادته الخلقية لجميع الأشياء، فابن تيمية يرى أن الله لا يحب الكفر الذي يخلقه، وإنما يحب ويرضى بطاعة إرادته الشرعية، وهو لا يخلق الكفر إلا لحكمة يحبها؛ الله لا يحب الكفر وإنما يحب الحكمة التي خُلِقَ الكفر لأجلها.

وقد وصف «بيل» لُباب مذهب ابن تيمية وصفًا جيدًا، إلا أنه يتبقى عرض تنوع الطرق التي عبَّر بها الشيخ عن مذهبه. وتمثل مصطلحات مثل «الإرادة الخلقية» و«الإرادة الشرعية» جزءًا من تفسير الخلق/الأمر التي يوظفها ابن تيمية في تفسير مجموعة واسعة من الألفاظ القرآنية والعقدية. وخلق الله يكافئ ربوبيته وإلهامه وقدره وقضاءه وإرادته الوجودية/الكونية، وأمر الله يساوي ألوهيته ومحبته ورضاه وإرادته الدينية/الشرعية، وهو الفرق بين التقوى والفجور. كذلك ليس دائمًا ما يعالج الشيخ

معضلة الخلق والأمر بالقول بمحبة الله لحكمته، وإنما ما يقدمه مرارًا هو مجرد التأكيد على حكمة الله وعدله ورحمته في خلقه، إلا أنه أحيانًا ما يدعم القول بقصديَّة الخلق والأمر بصورٍ أو تمثيلات؛ كي يُكسِبه منطقًا أقوى.

ويبحث هذا الفصل في مختلف الطرق التي أثبت بها ابن تيمية الخلق والأمر معًا، لكنه يُفرِد مساحة أكبر لتناول ما صاحب ذلك من جدالات ومعارضات مع المتكلمين والصوفية والمشككين. والنقد الذي وجَّهَه الشيخ إلى الصوفية ينبع من اهتمامه بإعطاء كل من الأمر والخلق حقه، وهو نقد موسَّع بحيث لا يسمح المجال هنا لدراسته[١]، لذلك يقتصر العرض التالي على الإشارة إلى بعض التعاليم الرئيسة التي يتناولها هذا النقد، وهناك مصادر أخرى يمكن الوقوف فيها على معالجة أكثر تفصيلًا لنقد ابن تيمية للتصوف[٢].

---

(١) الكثير من أفكار ابن تيمية حول شؤون التصوف يوجد في الأجزاء ١ و٢ و١٠ و١١ من مجموع الفتاوى، وفي رسائل الاقتضاء، والاستقامة، والمحبة. وهناك أيضًا قدر كبير من النصوص المتفرقة في كتاباته.

(٢) للاطلاع على انتقادات ابن تيمية المختلفة للتنظير الصوفي وممارسات العوام الدينية، انظر:

Alexander D. Knysh, Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: Th e Making of a Polemical Image in Medieval Islam (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), 87–111,

مع تعديلات على تحليل ابن تيمية في مراجعات بواسطة كل من جون هوفر ومحمد عمر ميمون وتوماس مايكل ويحيى ميتشوت وبولس نويا ونيلز هينرك أولسن:

Hoover, Islam and Christian-Muslim Relations 10:3 (Oct. 1999): 392–4; Muhammad Umar Memon, Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitāb iqtiḍāʾ aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm (The Hague: Mouton, 1976); Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity, 5–14, 24–39; Jean R. Michot, Musique et danse selon Ibn Taymiyya, Le livre du Samâʿ et de la danse (Kitâb al-Samâʿ wa l-Raqṣ) compile par le shaykh Muhammad al-Manbijî (Paris: J. Vrin, 1991); P. Nwyia, "Une cible d'Ibn Taimîya: Le moniste al-Tilimsânî (m. 690/1291)," *Bulletin d'Etudes orientales* 30 (1978): 127–145; Niels Henrik Olesen, "Étude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263–1328) et de Martin Luther (1483–1546) sur le culte des saints," *Revue des Etudes Islamiques* 50 (1982):175–206; and Niels Henrik Olesen, *Cultes des Saints et Pélerinages chez Ibn Taymiyya* (Paris: Paul Geuthner, 1991).

تصنيف ابن تيمية للأخطاء في الخلق والأمر

تصنيفٌ للأخطاء

يقدم ابن تيمية في عدة نصوص كلامية تصنيفًا رباعيًّا فيما يتعلق بمسألة الأمر والخلق، ويوضح هذا التصنيف رؤية الشيخ الخاصة إذ يقسم خصومه إلى فئات[1]. وفيما يلي نورد فقرة من الرسالة (التدمرية) تتناول المسألة، وهي فقرة نموذجية رغم عدم اكتمالها. وتذكر هذه الفقرة أربع فرق بأسمائها؛ هي «المجوسية» و«المشركية» و«الإبليسية» و«أهل الهداية والفلاح». وبعد هذه الفقرة نقدم المزيد من الشرح والتوضيح للفرق الثلاث الأولى من خلال مواضع أخرى للشيخ تتناول هذا التصنيف وما صاحب هذا الأمر من جدل ومعارضة. يقول ابن تيمية:

> وإذا ثبت هذا: فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره: بقضائه وشرعه. وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلى ثلاث فرق: مجوسية ومشركية وإبليسية فالمجوسية: الذين كذبوا بقدر الله وإن آمنوا بأمره ونهيه؛

(١) الإبطال، مجموع الفتاوى ٢/٣٠٠-٣٠٤؛ وفي فصوص، مجموع ٢/٤٠٩-٤١١؛ والتدمرية، مجموع ٣/١١١-١١٢؛ والقدرية، مجموع ٨/٢٥٦-٢٦١؛ والطاعة، مجموع ٨/٤٤٤-٤٤٦. انظر في المقابل: المنهاج، ٣/٨٢ = ٢/٩-١٠. والمصادر التالية تناقش نفس الأفكار وإن لم يكن في شكل تصنيف منسق: الواسطية، مجموع ٣/١٤٨-١٥٠؛ والإرادة، مجموع ٨/٩٧-١١٧؛ والسعادة، مجموع ٨/٢٨٨-٢٨٩؛ والاحتجاج، مجموع ٨/٣٠٣-٣٧٠؛ والجبر، مجموع ٨/٤٤٩-٤٧٨؛ والفرقان، مجموع ١٣/٢١١-٢٢٩؛ والحسنة، مجموع ١٤/٣٤٧-٣٥٩؛ زالشمس، مجموع ١٦/٢٣٠-١٤٨؛ والمنهاج، ٣/٧٥-٧٨ = ٢/٧-٨.

فغلاتهم أنكروا العلم [الإلهي السابق] والكتاب [السابق لأفعال العباد] ومقتصدوهم أنكروا عموم مشيئته وخلقه وقدرته وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم.

والفرقة الثانية: المشركية الذين أقروا بالقضاء والقدر وأنكروا الأمر والنهي؛ قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدعي الحقيقة من المتصوفة.

والفرقة الثالثة: وهم الإبليسية الذين أقروا بالأمرين لكن جعلوا هذا متناقضًا من الرب -سبحانه وتعالى- وطعنوا في حكمته وعدله كما يُذكَر ذلك عن إبليس مقدَّمهم؛ كما نقله أهل المقالات ونقل عن أهل الكتاب.

والمقصود أن هذا مما تقوله أهل الضلال؛ وأما أهل الهدى والفلاح: فيؤمنون بهذا وهذا ويؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربُّه ومليكُه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علمًا... ولا بد من الإيمان بالشرع وهو الإيمان بالأمر والنهي والوعد والوعيد كما بعث الله بذلك رسله وأنزل كتبه [1].

وكما هو مذكور في الفرقة الرابعة، أي أهل الهدى والفلاح، يقرن ابن تيمية «الوعد والوعيد» بأمر الله ونهيه[2]؛ وهو الوعد بالثواب على ما أمر به من عمل صالح، والوعيد بالعقاب على ما نهى عنه من عمل سيئ. وفي مواضع أخرى يُضمِّنُ الشيخُ الأمرَ الإلهي

(١) التدمرية، مجموع ٣/١١١. ومعظم المحذوف من هذا المقطع مترجَمٌ أدناه (١٥٧-١٥٨).

(٢) الربط بين الأمر والنهي، أو مفاهيم ذات صلة، والوعد والوعيد، يوجد أيضًا في الجبر، مجموع الفتاوى ٨/٤٥٢؛ والشمس، مجموع ١٦/٢٣٠، ٢٣٥.

فغلاتهم أنكروا العلم [الإلهي السابق] والكتاب [السابق لأفعال العباد] ومقتصدوهم أنكروا عموم مشيئته وخلقه وقدرته وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم.

والفرقة الثانية: المشركية الذين أقروا بالقضاء والقدر وأنكروا الأمر والنهي؛ قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدعي الحقيقة من المتصوفة.

والفرقة الثالثة: وهم الإبليسية الذين أقروا بالأمرين لكن جعلوا هذا متناقضًا من الرب -سبحانه وتعالى- وطعنوا في حكمته وعدله كما يُذكَر ذلك عن إبليس مقدَّمهم؛ كما نقله أهل المقالات ونقل عن أهل الكتاب.

والمقصود أن هذا مما تقوله أهل الضلال؛ وأما أهل الهدى والفلاح: فيؤمنون بهذا وهذا ويؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربُّه ومليكه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علمًا... ولا بد من الإيمان بالشرع وهو الإيمان بالأمر والنهي والوعد والوعيد كما بعث الله بذلك رسله وأنزل كتبه [1].

وكما هو مذكور في الفرقة الرابعة، أي أهل الهدى والفلاح، يقرن ابن تيمية «الوعد والوعيد» بأمر الله ونهيه[2]؛ وهو الوعد بالثواب على ما أمر به من عمل صالح، والوعيد بالعقاب على ما نهى عنه من عمل سيئ. وفي مواضع أخرى يُضَمِّنُ الشيخُ الأمرَ الإلهي

(١) التدمرية، مجموع ٣/١١١. ومعظم المحذوف من هذا المقطع مترجَمٌ أدناه (١٥٧-١٥٨).

(٢) الربط بين الأمر والنهي، أو مفاهيم ذات صلة، والوعد والوعيد، يوجد أيضًا في الجبر، مجموع الفتاوى ٨/٤٥٢؛ والشمس، مجموع ١٦/٢٣٠، ٢٣٥.

مسائل «الأسماء والأحكام» التي تتناول ما إذا كان المرء كافرًا أم مؤمنًا[١]، وهذه المسائل أحرى بالدخول في جانب الأمر من جانب الخلق؛ لأنها تتضمن المشكلات التي تتعلق بمسؤولية الإنسان.

وفي نصوص أخرى يعرِّف ابن تيمية الفرق الثلاث المذكورة أعلاه باعتبارها قدرية، وعن هذا تنتج تصنيفات مثل «القدرية المجوسية» و«القدرية المشركية» و«القدرية الإبليسية»[٢]، ومن الجدير بالذكر أن هذه المصطلحات ليست مسميات لطوائف قائمة بالفعل، وإنما هي تصنيفات جدالية. فالقدري وفقًا لهذه المسميات هو كل من ضلَّ في القول بالقدر، وصفات «المجوسية» و«المشركية» و«الإبليسية» تشير إلى ثلاث طرق من الضلال، كذلك يستخدم ابن تيمية -عرَضًا- ألفاظا أخرى يصف بها القدرية؛ مثل «القدرية المجبرة»[٣]، و«القدرية الجبرية الجهمية»[٤] و«القدرية المرجئة»[٥]، ويوضح أن المجبرة أو الجبرية ينكرون أن البشر هم فاعلو أفعالهم، وأما المرجئة الذين أسسوا حركة فعلية في التاريخ الإسلامي المبكر فهم من يرون أن الإيمان مجرد تصديق وعلم دون عمل[٦]. ويضع الشيخ كلا الفريقين في فئة القدرية المشركية بسبب ضعفهم الملحوظ في الإيمان بمسؤولية الإنسان.

---

(١) الفرقان، مجموع الفتاوى ٢١١/١٣.

(٢) حول هذه الأصناف الثلاثة من القدرية، انظر: في فصوص، مجموع الفتاوى ٤٠٩/٢-٤١١؛ والقدرية، مجموع ٢٥٦/٨-٢٦١؛ ومجموع ٧١٨/١٠؛ والشمس، مجموع ٢٣٠/١٦، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٩.

(٣) الفرقان، مجموع الفتاوى ٢١٢/١٣، ٢٢٥؛ والحسنة، مجموع ٢٤٧/١٤. وفي الإرادة، مجموع ١٠٥/٨، يذكر ابن تيمية أيضًا أن بعض متقدمي العلماء في الإسلام قد أطلقوا اسم القدرية على الذين يؤمنون بالجبر الإلهي.

(٤) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٥٣/٨.

(٥) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٠٥/٨.

(٦) لقول ابن تيمية في الجبرية، انظر أدناه. ولقوله في المرجئة، انظر: الإيمان (١)، مجموع الفتاوى ١٩٠/٧ وما بعدها؛ والترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب:

Kitab Al-Iman: Book of Faith, trans. Salman Hassan Al-Ani and Shadia Ahmad Tel (Bloomington, IN: Iman Publishing House, 1999), 200ff.

انظر أيضًا: الشمس، مجموع ٢٤١/١٦-٢٤٣.

القدرية والمعتزلة: تعطيل الخلق

لا تظهر مصطلحات القدرية المشركية والإبليسية في غالب كتابات ابن تيمية(١). وفي معظم الأحوال فهو يطلق لفظ القدري على الذين يتبعون التعاليم الأولى للاتجاه القدري في التاريخ المبكر للإسلام وينكرون خلق الله لأفعال العباد(٢). فهو يصرح مثلًا قائلًا: «ولم يُثبِت أحد من القدرية أن الله خالق أفعال العباد»(٣). كذلك وصف ابن تيمية القدرية بلفظ «النُّفاة» ؛ لأنهم ينفون أن الله يمكنه أن يجعل المرء طائعًا أو عاصيًا(٤). وفي ضوء هذا، غالبًا ما يستخدم الشيخ لفظ القدري ليشير إلى المعتزلة(٥). فهو يذكر المعتزلي أبا الحسين البصري باعتباره مدافعًا بارزًا عن عقيدة/رؤية القدرية، وينعته بكونه «إمام المتأخرين من المعتزلة»(٦). وهو يطلق أيضًا لفظ القدرية على متأخري الشيعة مثل ابن المطهر الحلّي الذي يتبنى الرؤية مذهب المعتزلة في الكلام(٧). وفي تصنيفات الأمر والخلق، فعادة ما يوضح ابن تيمية فقط أن المعتزلة ينكرون خلق الله لأفعال الإنسان للتأكيد على عدله، لكنه يعطى الأساس المنطقي للمعتزلة انتباها أقوى في سياقات أخرى.

---

(١) وقفتُ على خمسة مواضع لمصطلح «القدرية الإبليسية» في مجموع الفتاوى: في فصوص، مجموع ٢/٤٠٠، ٤١١؛ والقدرية، مجموع ٨/٢٦٠؛ ومجموع ١٠/٧١٨؛ والشمس، مجموع ١٦/٢٣٢.

(٢) حول حركة القدرية في الإسلام المبكر، انظر:

W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 82–118.

(٣) الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٣٢. انظر في المقابل: في فصوص، مجموع ٢/٤٠٠، حيث يضم ابن تيمية «القائلين بالطبيعة» إلى فرقة القدرية، والقائلون بالطبيعة هم الذين يضيفون الفعل إلى جسم أو طبع أو فلك أو نفس، لا إلى الله.

(٤) الفرقان، مجموع الفتاوى ١٣/٢٢٥-٢٢٦. انظر في المقابل: الحسنة، مجموع ١٤/٣٤٧.

(٥) انظر على سبيل المثال: الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٣٩؛ والمنهاج، ٣/١٨ = ٢/٢٦٧.

(٦) الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٣٦. وفيما يتعلق بأبي الحسين، يكمل ابن تيمية قائلًا: «وله من العقل والفضل ما ليس لأكثر نظرائه. لكن هو قليل المعرفة بالسنن ومعاني القرآن وطريقة السلف».

(٧) انظر على سبيل المثال: المنهاج، ٣/١٨١ = ٢/٣٤، حيث يُلحق الشيعة بالقدرية؛ والمنهاج، ٣/١٩٠ = ٢/٣٧، حيث يسمي ابن تيمية خصمه الحلّي قَدَريًا. والمصدر نفسه، ١/١٢٧-١٢٨ = ٢/٣١، يصف كيف أن متأخري الشيعة قد تبنوا مذهب المعتزلة. وحول تشبيه المعتزلة بالقدرية في علم الكلام المبكر، انظر:

Daniel Gimaret, La doctrine d'al- Ashʿarī (Paris: Cerf, 1990), 396–8.

ولفظ المجوسي الذي يظهر في اقتباس (التدمرية) أعلاه، يأتي من لفظ مجوس، وهي الكلمة العربية التي تشير إلى أتباع الديانة الفارسية الثنوية التي تعرف بالزرادشتية، وتعرف أيضًا بالمجوسية(١). والمجوس كانوا يعرفون لدى ابن تيمية بأنهم يعتقدون في فاعل/إله للشر غير الله. ويضيف أنهم كانوا من المجتمعات التي تدفع الجزية إلى المسلمين، وأن بعض العلماء قد أجازوا الزواج من نسائهم(٢). وهو يساوي بين المجوس والفرس(٣)، ويوضح أنهم وقعوا في القول بالثنوية بسؤالهم عن علة الشر(٤). ويربط الشيخ بين القدرية والمجوس على أساس حديث نبوي يصف القدرية بأنهم «مجوس هذه الأمة»(٥). وهو أيضا يذكر أن القدرية يمثلون المجوس بقدر ما أن كليهما

---

(١) حول الزرادشتية وعلاقتها بالتقليد الإسلامي، انظر:

M. Morony, "Madjūs," EI2 5:1110–8; Guy Monnot, Penseurs musulmans et religions iraniennes: ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974), 77–81, 88–91, 137–142; Guy Monnot, Islam et religions (Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1986), 129–156 (on al-Māturīdī) and 157–170 (on the Ashʿarī al-Bāqillānī); and Christoph J. Bürgel, "Zoroastrianism as Viewed in Medieval Islamic Sources," in Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey, ed. Jacques Waardenburg (Oxford, UK: Oxford University Press, 1999), 202–212.

وحول القول بأن الزرادشتية تساوي المجوسية، انظر:

Gherardo Gnoli, "Zoroastrianism," in The *Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade (New York: MacMillian, ١٩٨٧), ١٥:٥٧٩-٥٩١.

وحول ثنوية الزرادشتية والمانوية بالنسبة إلى الإسلام، انظر:

G. Monnot, "Thanawiyya," EI2 10:439–441.

ومن المراجع الهامة فيما يتعلق بالردود الإسلامية على الثنوية:

G. Vajda, "Le Témoignage d'al-Māturidī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites," *Arabica* 13 (1966): 1–38, 113–128.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٠٠/٨.

(٣) الشمس، مجموع الفتاوى ٢٣٩/١٦.

(٤) الطائية، مجموع الفتاوى ٢٤٨/٨ (تُقرأ «علة الشر» بدلا من «علة السر»).

(٥) الواسطية، مجموع الفتاوى ١٥٠/٣؛ وأبو داود ٤٠٧١، السنة، في القدر. ويستشهد بهذا الحديث كل من سارة سترومسا Sarah Stroumsa وجدلياهو ج. سترومسا Gedaliahu G. Stroumsa باعتباره دليلًا على أن الجدل حول القدر الإلهي في الإسلام قد ظهر في سياق التحدي الذي أثارته الثنوية الزرادشتية وكذلك المانوية. انظر:

Sarah Stroumsa and Gedaliahu G. Stroumsa, "Aspects of Anti Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam," *Harvard Theological Review* 81:1 (1988): 37–58 (especially 54–5),

«أثبتوا غير الله يُحدث أشياء من الشر بدون مشيئته وقدرته وخلقه»[1]. والنقطة في اقتران/مقارنة القدرية بالمجوس هو اتهام الأول بثنوية الخالق إذ إنهم يقولون بخلق البشر لأفعالهم.

والاقتباس من (التدمرية) أعلاه يميز أيضًا بين المجوسية «المتطرفة» الذين ينكرون علم الله من جهة، وبين المعتزلة «المعتدلين» الذين لا يفعلون ذلك. وفي (الجبر) ينقل ابن تيمية أن معبدًا الجهني (ت: ٨٣هـ/٧٠٣م) نشر التعاليم القدرية «المتطرفة» أولًا في البصرة لمواجهة الأمويين، لكنه قوبل بمعارضة صحابة النبي[2]. وفي موضع آخر يذكر الشيخ أن منكري العلم الإلهي السابق يحتجون بأن من السيئ للحاكم أن يأمر أحدًا وهو يعلم أن هذا الشخص لن يطيع الأمر، والأمر نفسه مع الله[3]. وبعيدًا عن هذه الإشارات العارضة، فإن إنكار علم الله السابق ليس هو اهتمام ابن تيمية الرئيس، إذ يقول بأنه لا يوجد أحد تقريبًا من معاصريه قد أنكر علم الله السابق[4].

المباحية الصوفية، والجهمية، والجبرية، والأشعرية: تعطيل الأمر

نتحول الآن إلى القدرية المشركية، أو بأكثر بساطة المشركية، إذ يتحول مناط/ جوهر المشكلة/المسألة من إنكار خلق الله لأفعال الإنسان إلى إبطال الأمر الإلهي. ولفظ مشرك يعني الوثني idolater، أو أكثر حرفية الشخص الذي يقرن بالله شريكًا، وبالنسبة إلى ابن تيمية فالمشركية هو لفظ للذم وليس اسمًا لجماعة تاريخية. وفي

(١) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٥٢/٨.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٥٠/٨. انظر في المقابل: السعادة، مجموع الفتاوى ٢٨٨/٨. ووفقا لـ وات Watt في كتابه (Formative Period, 85, 87)، فقد كان معبد منخرطًا في المعارضة السياسية للأمويين، وأنكر أن الله قدّر أعمالهم السيئة. وجوزيف فان إس يؤكد الطبيعة المشحونة سياسيًّا، وبالتالي غير اليقينية لمصادر المعرفة بهذه الشخصية في:

"Ma'bad b. 'Abd Allāh b.'Ukaym al-Djuhanī," EI2 5:935–6.

(٣) الشمس، مجموع الفتاوى ٢٣٣/١٦.

(٤) الواسطية، مجموع الفتاوى ١٤٨/٣-١٤٩. وقد نوقش علم الله السابق بإيجاز في تحسين العقل، مجموع ٤٢٩/٨-٤٣٠؛ والشمس مجموع ٢٣٣/١٦-٢٣٤. وللاطلاع على دفاع وافٍ يتكون في معظمه من اقتباسات قرآنية، انظر: الجبر، مجموع ٤٩٠/٨-٤٩٧.

المقطع السابق الذي أوردناه من الرسالة (التدمرية) ينصبُّ تركيز الشيخ على احتجاج المشركين العرب الذي ذكره القرآن: أن القدر هو الذي حال بينهم وبين عبادة الله وحده دون شريك، كما يذكر الشيخ أن هذه الحجة قد شاعت بين معاصريه من المتصوفة العرفانيين، ويرى أن الصوفية المباحية antinomians أشد سوءًا من مشركي العرب؛ إذ يلتزم مشركو العرب ببعض الشرائع، بينما تُسقط المتصوفة الشرائع بالكلية(١).

وقد كتب ابن تيمية بغزارة لدحض «الاحتجاج بالقدر»(٢)، وأول نقده هو أن الاحتجاج بالقدر لا يصمد أمام عقل الإنسان، ومن المعلوم عقلًا وفطرةً أنه قول عقيم(٣). ويوضح الشيخ أنه لا أحد يقبل بالقدر الإلهي كمبرر للظلم، أو لاغتصاب زوجته، أو قتل ولده، بل إن من يبرر سيئاته بالقدر هو نفسه لن يقبل به كعذر لمن يؤذيه ويعاديه، فالجميع خاضع لنفس القدر الإلهي، وبالتالي فهي لا تنهض كحجة لأي شخص، من هنا يؤكد الشيخ أن العالم يصير إلى الدمار إذا ما أمكن لكل امرئ أن يفعل ما يحلو دون أن يدان(٤).

وعلى هذا فإن تيمية يتبنى رؤية براجماتية؛ فلو حُذِّرَ أحدهم بعدو يقترب، فهو لا ينتظر حتى يخلق الله بداخله القدرة على «الفرار»؛ وإنما يعمل على الفرار فيعينه الله على الفرار(٥)، فمن يريد بحق أن يؤمن بالله ويطيعه ولديه القدرة على ذلك فإنه سيفعل، وإن لم يفعل فما ذلك إلا لأنه لم يُرِدْ(٦)، وكل من يبرر خطاياه بالقدر ليس إلا تابعًا لهواه بغير علم(٧). ويرى ابن تيمية أن السلوك الصحيح هو الصبر على المحن والابتلاءات

---

(١) الجبر، مجموع الفتاوى ٨/٤٥٧-٤٥٨.

(٢) المواضع التي تُولي حجةَ القدر اهتمامًا مركَّزًا: الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٨/٣٠٣-٣٧٠؛ والمنهاج، ٣/٥٤-٨٦ = ٢/٢-١١؛ والقضاء، مجموع ٨/٢٦٢-٢٧١؛ والعبودية، مجموع ١٠/١٥٧-١٧٢؛ والإبطال، مجموع ٢/٣٠٠-٣٠٣، ٣٢٣-٣٣٠.

(٣) المنهاج، ٣/٥٦ = ٢/٣، و٣/٦٠ = ٢/٤، و٣/٦٥ = ٢/٥.

(٤) الطاعة، مجموع الفتاوى ٨/٢٦٣؛ والطائية، مجموع ٨/٢٤٨-٢٥١؛ والجبر، مجموع ٨/٤٥٣-٤٥٥؛ والمنهاج ٣/٥٦ = ٢/٣؛ والعبودية، مجموع ١٠/١٦٤-١٦٥؛ والإبطال، مجموع ٢/٣٠٠-٣٠٢؛ والإرادة، مجموع ٨/١١٤.

(٥) المنهاج، ٣/٦٧ = ٢/٥. انظر في المقابل المصدر نفسه، ٣/٦٥ = ٢/٥.

(٦) السابق، ٣/٦٩-٧٠ = ٢/٦.

(٧) السابق، ٣/٦٥ = ٢/٥؛ والعبودية، مجموع الفتاوى ١٠/١٦٥.

التي قدرها الله، والذنوب لا بد أن تُقابَل بالتوبة والاستغفار، وعند أفعال الطاعة على المرء أن يشهد القدر حتى لا يقع في العجب[1].

ويذكر ابن تيمية أصلين مختلفين للمباحية الصوفية، أحدهما خاص والآخر عام[2]؛ أما الخاص فيحدث حين يعتقد الصوفي خطأً في نشوة الفناء أنه لم تعد لديه إرادة خاصة، وإنما هو يفنى في مراد الحق، وفي هذه المشاهدة ليس هناك فارق بين الخير والشر بالنسبة إلى العارف، ولا يصبح الأمر متعلقًا بالشرع بعد ذلك. ويذكر ابن تيمية أبا إسماعيل الأنصاري الهروي الصوفي الحنبلي (ت: ٤٨١هـ/١٠٨٩م) كمثال على هذا النوع من التفكير، وفي الرد على ذلك يحتكم ابن تيمية إلى تعاليم الإمام الصوفي المتقدم الجنيد (٢٩٨هـ/٩١٠م) من أنه حتى في مشاهدة مشيئة/إرادة الله الكلية؛ على المرء أن يشاهد الأمر والنهي أيضًا[3]. هذا ويذكر ابن تيمية أن عبد القادر الجيلاني (ت: ٥٦١هـ/١١٦٦م) إمام الطريقة القادرية الصوفية قد نهى عن القول بالقدر[4]، ويؤكد أن العارف الصوفي في نهاية المطاف لا يمكنه تجاوز كونه يميز بين ما ينفعه وما يضره، وهذا في الواقع هو ما أُرسل الشرع لكي يبينه[5].

ويرى ابن تيمية أن مذهب ابن عربي وأتباعِه يمثل الأساس العام للمباحية، وهؤلاء يسميهم الشيخ «أهل وحدة الوجود»[6]، أو «الاتحاديين»[7]، إذ تشكل تعاليمُهم مذهبًا وحدويًّا يحطم الفارق الصحيح بين الله ومخلوقاته وتجعل الله مطابقًا لخلقه، وهو ما

---

(١) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٢٧/٨-٣٢٨، ٣٣١؛ والمنهاج ٧٨/٣ = ٨/٢؛ والعبودية، مجموع ١٥٩/١٠-١٦٠؛ والإبطال، مجموع ٣٠١/٢-٣٠٢؛ والتدمرية، مجموع ١٢٢/٣؛ ومجموع ٧٦/٨-٧٧؛ ومجموع ٢٣٧/٨.

(٢) في فصوص، مجموع الفتاوى ٣٦٤/٢-٣٧٠، يقدم كلا المنظورين.

(٣) الحسنة، مجموع الفتاوى ٣٥٤/١٤-٣٥٥. انظر في المقابل: الاحتجاج، مجموع ٣١٧/٨-٣١٨، ٣٤٦، ٣٦٩؛ والأولياء، مجموع ٢٤٥/١١؛ والمنهاج ١٦٨/٣ = ٣١/٢؛ والفروق، مجموع ٢٢٨/٨-٢٢٩.

(٤) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٠٦/٨، ٣٦٩. ويخصص ابن تيمية رسالة عبد القادر، مجموع ٤٥٥/١٠-٥٤٨، لكتاب (فتوح الغيب) لعبد القادر الجيلاني. وهذا الكتاب ترجمه مختار هولاند Muhtar Holland: ʻAbdul-Qādir al-Jīlānī, Revelations of the Unseen (Futūḥ al-Ghaib), trans. Muhtar Holland (Houston, TX: Al-Baz, 1992).

(٥) التدمرية، مجموع الفتاوى ١١٦/٣-١١٧؛ والاحتجاج، مجموع ٣٠٨/٨-٣١١، ٣٤٦-٣٤٧.

(٦) في فصوص، مجموع الفتاوى ٣٦٧/٢. انظر في المقابل: الإبطال، مجموع ٢٩٤/٢ وما بعدها.

(٧) الاتحاديين، مجموع الفتاوى ١٣٤/٢، ١٤٠-١٤١.

يؤدي إلى الفكرة البغيضة التي تقول بأن الله يعاقب نفسه وأن وجوده هو عين وجود الأصنام والشياطين والخنازير والكافرين[1]. من هنا يزعم ابن تيمية أن ابن عربي وأتباعه يقبلون بأي نوع من العبادة، ويقول في ذلك: «فإنهم أجمعوا على كل شرك في العالم وعدلوا بالله كل مخلوق وجوزوا أن يعبد كل شيء»[2]. وعلاوة على ذلك يوجه الشيخ الاتهام إلى الشاعر الاتحادي عفيف الدين التلمساني (ت: ٦٩٠هـ/١٢٩١م) بالوقوع في مباحية صريحة إذ كان يستحل جميع المحرمات حتى زواج الرجل من أمه أو ابنته[3].

ورغم أن ابن تيمية لا يشير إلى الجهمية والجبرية والأشعرية في تصنيفه الوارد أعلاه من الرسالة (التدمرية)، إلا أنه يُضَمِّنُهم في مناقشاته المماثلة في مواضع أخرى ويتهمهم بتبني القول بالقدر على حساب الأمر الإلهي، وأحيانًا ما يربطهم بالمباحية الصوفية[4]. وعادة ما يتحدث الشيخ عن المتكلم المتقدم جهم بن صفوان باعتباره رائد هذا الاتجاه، موضِّحًا أنه قد غالى في قوله بالقدر[5]. ويصف ابن تيمية جهما وأتباعه الجهمية بالجبرية أو المجبرة، ويسميه «إمام المجبرة»[6]، ويجمع على نحو متكرر بين لفظي الجهمية والمجبرة مما أنتج مصطلح «الجهمية المجبرة»[7]. وتسميات الجَبْرِيَّة والمُجَبِّرَة مشتقة من لفظ «الجَبْر»، وهي تشير إلى الفكرة القائلة بأن الله هو

---

(١) الاتحاديين، مجموع الفتاوى ١٤٢/٢، ١٧٣؛ وفي فصوص، مجموع ٣٦٤/٢-٣٦٥؛ والإبطال، مجموع ٣٣١/٢، ٣٥٥-٣٥٦

(٢) الاتحاديين، مجموع الفتاوى ٢٥٥/٢.

(٣) المنبجي، مجموع الفتاوى ٤٧٢/٢؛ وفي فصوص، مجموع ٣٦٤/٢-٣٦٧. كذلك ينقل ابن تيمية، الإبطال، مجموع ٣٤٢/٢، أن التلمساني قال إنه حتى الكلب الأجرب الميت هو جزء من ذات الله.

(٤) الطاعة، مجموع الفتاوى ٤٤٤/٨-٤٤٥؛ والاحتجاج، مجموع ٣٥٢/٨-٣٥٣؛ والحسنة، مجموع ٣٤٦/١٤-٣٥٩. انظر في المقابل: الشمس، مجموع ٢٣٥/١٦.

(٥) الحسنة، مجموع الفتاوى ٣٤٦/١٤-٣٥٨، وهو المقطع الذي فيه يتهم ابن تيمية جهمًا ببدعتين: إنكار الصفات الإلهية، والمغالاة في القدر الإلهي. وبالتالي فقد وقع المعتزلة في الخطأ الأول، بينما وقع الأشاعرة في الثاني. انظر في المقابل: الاحتجاج، مجموع ٣٤٧/٨، ٣٥٢ وما بعدها. وابن تيمية في فصوص، مجموع ٣٦٧/٢، يقول إن الاتحاديين/أهل وحدة الوجود حققوا مذهب جهم أعظم من تحقيق غيرهم من الجهمية.

(٦) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٤/٨؛ والمنهاج، ٧٥/٣ = ٧/٢. وفي الثلث، مجموع ١٧٧/١٧، يصف ابن تيمية جهمًا بأنه «إمام غلاة المجبرة».

(٧) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٩٧/٨؛ والمنهاج، ٧٥/٣ = ٧/٢، ١٩٣/٣-١٩٦ = ٣٨/٢؛ الحسنة، مجموع الفتاوى ٣١٠/١٤.

الفاعل الوحيد في الكون وبالتالي فهو يُجْبِر الإنسان على أفعاله. وقبل ذلك التاريخ لم تكن هذه المصطلحات تشير إلى جماعة بعينها، وإنما استعمل المعتزلة هذه الألفاظ للتشهير بخصومهم[1]. ويؤكد ابن تيمية أن الجهمية هم أول من أنكر أن البشر هم فاعلو أفعالهم على الحقيقة، وينقل عنهم قولهم بأن «العبد مجبور، وأنه لا فعل له أصلًا»[2]، وينسب الشيخ إلى جهم العديد من الأخطاء المتعلقة بهذه المسألة، فجهم لا يرى فرقًا حقيقيًّا بين الفعل الحسن والفعل القبيح[3]، كما أنه يُنكر حكمة الله وعدله ورحمته بإنكاره أنه يخلق ويأمر لعلة أو لسبب، وفي هذا يقول الشيخ: «وحُكي عنه (أي عن جهم) أنه كان ينكر أن يكون اللهُ أرحمَ الراحمين، وأنه كان يخرج إلى الجَذْمى فينظر إليهم ويقول: أرحم الراحمين يفعل مثل هذا بهؤلاء»[4]. كذلك يرى ابن تيمية أن هناك تشابهًا كبيرًا بين جهم وأتباعه وبين أهل الهند، لكنه لم يشرح سبب قوله هذا[5]، وربما يكون الشيخ قد ربط بين المغالاة في القول بالجبر وبين إنكار الحاجة إلى النبوة، وقد عرف المسلمون بَرَاهِمَة الهند بإنكارهم للنبوة في المقام الأول.

وتحت مسمى الجبرية يضع ابن تيمية المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي[6]، إذ يكتب الشيخ: «وهو يصرح أنه يقول بالجبر»[7]، كما يصف الرازي بأنه كان «جبريًّا مَحْضًا»[8]. ويُبيِّن الفصل القادم أن الرازي بالفعل يصف نفسه بالجبري، وسواء الرازي أو ابن تيمية فكلاهما يرى أهمية لقول الأشاعرة بكسب العباد لأفعالهم. ومع ذلك يرى ابن تيمية أن مذهب الرازي في الجبر يلغي الفوارق الأخلاقية، إذ يقول: «فإنه (أي الرازي) اعتقد... أن العبد مجبور على فعله والمجبور لا يكون فعله قبيحًا فلا يكون

---

(1) Watt, *Formative Period*, 118.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٦٠/٨.

(٣) الجبر، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٦؛ والحسنة، مجموع ١٤/ ٣٤٦-٣٥٨.

(٤) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٦٠/٨. وهذه القصة توجد أيضًا في النبوات، ٣٥٣؛ والمنهاج، ٣٢/٣ = ٢٧٠/١؛ والثلث، مجموع ١٠٢/١٧.

(٥) الشمس، مجموع الفتاوى ٢٣٩/١٦.

(٦) الشمس، مجموع الفتاوى ٢٣٦/١٦؛ والاستطاعة، مجموع ٣٧٥/٨.

(٧) المنهاج، ٢٦٧/٣ = ٥٦/١.

(٨) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٠٧/٨.

شيء من أفعال العباد قبيحًا»[1]. ويعتقد الشيخ أن أبا الحسن الأشعري أعقل من الرازي في هذا الصدد، إذ يثبت أن الفرق بين الأمر والنهي حقيقي بالنسبة إلى المخلوقات حتى وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى الله[2].

ومن الغريب أن الفريقين الرئيسين اللذين جمع بينهما ابن تيمية تحت عنوان واحد كونهم يعطلون الأمر -الصوفية والأشاعرة- يختلفان أصلًا في معالجتهما لمشكلات الشر؛ فالصوفية عادة ما يتبنون نزعة تفاؤلية، في حين أن مفهوم الاختيار عند الأشاعرة ينفي حكمة الإرادة الإلهية بالكلية، إلا أنهما يتفقان في الإيمان بقدر الله في جميع الموجودات، والشاغل الأساسي لابن تيمية في هذا الفريق يتعلق بالذين يتهربون من الأمرالإلهي؛ لأنهم يعتقدون أن القول بالجبر الإلهي يتعارض مع مسؤولية الإنسان.

الزنادقة والشعراء: الطعن في حكمة الله وعدله

يمثل الإبليسية الفرقة الثالثة في تصنيف الرسالة (التدمرية) الذي أوردناه سابقًا، إذ يشير ابن تيمية إلى أن الإبليسية يتخذون اسمهم من اسم إمامهم إبليس، ويتهمون الله بالظلم والسفه فيما يخلق ويأمر، وفي موضع آخر يذكر ابن تيمية هذا القول باعتباره رأي «سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة»، ويستشهد بالشاعر أبي العلاء المعري (ت: ٤٤٩هـ/١٠٥٨م) باعتباره مثالًا على هؤلاء[3]. وابن تيمية هنا وعلى غير عادته لا يربط الجهمية والأشاعرة الاختيارية بالفرقة الإبليسية صراحة، رغم أن مشكلاتهم متشابهة إذ ينكر كلاهما الحكمة في الإرادة الإلهية شاملة التقدير، وربما يرجع ذلك إلى أن الشيخ

---

(١) الشمس، مجموع الفتاوى ٢٤٦/١٦.

(٢) الحسنة، مجموع الفتاوى ٣٥٥/١٤؛ والشمس ٢٤٦/١٦-٢٤٧.

(٣) القدرية، مجموع الفتاوى ٢٦٠/٨. ولم أجد ابن تيمية يسمِّي زنادقةً بعينهم فيما يتعلق بمسألة العدل الإلهي. ويعد ابن الراوندي (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) مِن أشهر مَن عبّروا عن الادعاءات إبليس الأساسية المشار إليها هنا، في كتاب بعنوان (كتاب التعديل والتجوير). وحول هذا الكتاب، انظر: أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط، كتاب الانتصار، تحقيق: هنريك نيبرج H.S. Nyberg، وترجمة: ألبرت نادر Albert N. Nader (بيروت: Les lettres orientales، ١٩٥٧)، ١٢ (الترجمة، ٢)؛ انظر أيضًا:
Sarah Stroumsa, *Freethinkers in Medieval Islam*: *Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr* al-*Rāzī, and Th eir Impact on Islamic Thought* (Leiden: Brill, 1999), 131–2,
وهو ما يتضمن ترجمة إنجليزية لمراجعة الخياط.

يرى في الأشاعرة سعيًا للحفاظ على مظهر من مظاهر التقوى في ممارساتهم، بينما تجاهر الإبليسية بالتشكيك والكفر والتمرد.

والقرآن لا يذكر أن إبليس قد أنكر حكمة الله وعدله، وإنما فقط أنه استكبر ورفض أن يسجد لآدم كما أمره الله(١)، إلا أن ابن تيمية -كما أوردناه في تصنيف (التدمرية)- يشير إلى أن أهل المقالات وأهل الكتاب قد نقلوا قصة عن طعن إبليس في حكمة الله وعدله(٢)، وربما قصد بهذا قصة اعتراضات إبليس السبعة على حكمة الله المذكورة في بداية كتاب الملل والنحل للشهرستاني. (ومن بين اتهامات أخرى؛ شكك إبليس في وجود حكمة من خلق الله له إن كان الله قد علم سلفًا بما سيصدر عنه)(٣). وهناك فقرة في فتوى (الإرادة)، تشبه تلك التي في الرسالة (التدمرية)، تشير صراحة إلى قول الشهرستاني وأنه يُرجِع هذا القولَ إلى أهل الكتاب، لكن ابن تيمية يطعن في صحة هذه القصة مؤكدًا أنها تفتقر إلى السند الصحيح، كما يذهب إلى أنها من وضع المعتزلة على الأرجح(٤).

---

(١) توجد قصة إبليس في القرآن في الآيات (٣٤) من سورة البقرة، والآيات (١١-١٨) من سورة الأعراف، والآيات (٢٨-٤٢) من سورة الحجر، والآيات (٦١-٦٥) من سورة الإسراء، والآية (٥٠) من سورة الكهف، والآيات (١١٦-١٢٠) من سورة طه، والآيات (٧١-٨٥) من سورة ص. وحول تناول هذه القصة في الصوفية، انظر:

Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology* (Leiden: E.J. Brill, 1983).

(٢) التدمرية، مجموع الفتاوى ١١١/٣. وفي المنهاج، ٨٢/٣ = ٩/٢، يذكر ابن تيمية أيضًا أنه يحكى في ذلك مناظرة عن إبليس، لكنه لا يشير إلى من حكى.

(٣) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٧-٩، وقد ترجمه كازي Kazi وفلين Flynn:

Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī, Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa ʾl-Niḥal, trans. A.K. Kazi and J.G. Flynn (London: Kegan Paul, 1984), 12–5,

وكذلك ترجمه جيماري Gimaret ومونو Monnot:

Shahrastani, Livres des religions et des sectes, trans. Daniel Gimaret and Guy Monnot (Louvain: Peeters, 1986), 1:115–9.

(٤) الإرادة، مجموع الفتاوى ١١٤/٨-١١٥. أما سارة استرومسا:

Sarah Stroumsa, *Freethinkers*, 130–1

فترى من وراء هذه القصة تحديًا أخلاقيًا واجهه أهل التوحيد من قِبَل القائلين بالثَّنَوِيَّة الزرادشتية والمانوية. انظر أيضًا: =

وفي فتوى (الإرادة) يوضح الشيخ أيضًا سبب اهتمام المعتزلة بوضع مثل هذه القصة؛ إذ يقول الشيخ: «ومقصودهم بذلك الرد على المثبتين للقدر؛ يقولون إن حجة الله على خلقه لا تتم إلا بالتكذيب بالقدر»[1]. ويرى ابن تيمية أن قصة طعن إبليس في حكمة الله وعدله تخدم غرض المعتزلة في دحض القول بشمول خلق الله وتقديره، فلو ثبت أن القول بخلق الله لجميع أفعال البشر يقتضي الظلم والسفه في فعل الله؛ فإن هذا القول بالتالي لا بد أن يكون خاطئًا. وهذا في الواقع هو الأسلوب التي يتبناه العالم الشيعي الحلي في كتابه (منهاج الكرامة)، وهو جدل مستوحًى من المعتزلة لدحض مذهب أهل السنة والذي دحضه ابن تيمية بدوره في كتابه (المنهاج). وأقوال الحِلِّي الأساسية ضد القول بإله كلي التقدير قد ذكرت بالفعل في وصف كتاب (المنهاج) الموجود في مقدمة دراستنا هذه. وفي عرض التصنيف الرباعي للآراء المتعلقة بالخلق والأمر، لا يذكر ابن تيمية الشكيّة الإبليسية دائمًا، وإنما هناك نسخة واحدة تواجه الانحلال الأخلاقي بقول منسوب إلى العالم الحنبلي ابن الجوزي: «أنت عند الطاعة قدري، وأنت عند المعصية جبري، أي مذهب وافق هواك تمذهبت به»[2]. يقول ابن تيمية بأن الذين يتبنون هذه الرؤية ينسبون الفضل في فعل الطاعة إلى أنفسهم، لكنهم يعتذرون عن فعل المعصية بأن ذلك قضاء الله، كما يذكر أن هذا القول لا يمثل مذهبًا فكريًّا معينًا، وإنما هو سلوك من لا يهتم الشرع. وفي مواضع أخرى تتناول الخلق والأمر، يورد الشيخ هذه العبارة في حديثه عن المباحية الصوفية[3].

= Stroumsa and Stroumsa, "Aspects of Anti-Manichaean Polemics," 51–8,

إذ يحتج المؤلفان بأن المعتزلة من أمثال عبد الجبار قد سعوا إلى الرد على تحدي القائلين بالثنوية من خلال رفض النسخة المانوية السخيفة من الوحدانية. ثم وجد هجوم المعتزلة هدفًا أقرب إليهم متمثِّلًا في شركائهم في الدين من المُجَبِّرَة، والذين يبدو أن إيمانهم بالتقدير الإلهي المطلق يحمل شبهًا كبيرًا بالنسخة المانوية السخيفة. وبالطبع فإن هذه الملاحظات لا تثبت أن قصة الشهرستاني عن إبليس كانت من وضع المعتزلة، ولكنها تشير إلى الظروف التي ظهرت فيها القصة. كذلك تساعد التعليقات المذكورة أعلاه في تفسير سبب أن ابن تيمية، في فصوص، مجموع الفتاوى ٤٠٠/٢، لم يصنِّف المجوس مع الذين ينكرون خلق الله لأفعال البشر، وإنما صنفهم مع الإبليسية؛ فلربما كان يضع في اعتباره هجوم الزرادشتية على وصف إله الموحدين بالخير.

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ١١٥/٨.

(٢) الطاعة، مجموع الفتاوى ٤٤٦/٨.

(٣) الإبطال، مجموع الفتاوى ٣٠١/٢؛ والشمس، مجموع ٢٤٨/١٦. وهذا القول موجود أيضًا في مجموع ٢٤١/٨؛ =

ولكي نلخص تصنيف الخلق والأمر: يتهم ابن تيمية الصوفية والأشاعرة بأنهم يثبتون قدر الله على حساب أمره، وينحرفون إلى مذهبٍ وَحْدَوِيّ يُفني الوجود البشري في الله بالكلية، وينتقد المعتزلة لثنويتهم في إنكار خلق الله لأفعال العباد، كما يوبِّخ الذين يرفضون -بوقاحة- الخلق والأمر الإلهيَّين باعتبارهما عبثًا وظلمًا. أما ابن تيمية نفسه فيثبت حقيقة مسؤولية الإنسان المتضمنة في الأمر الإلهي والطابع الشمولي للخلق الإلهي، دون تفضيل أحدهما على الآخر. والشيخ هنا لا يبذل جهدا كي يحل معضلة الخلق والأمر بعقلانية، وإنما فقط يتصدى لأوجه النقص الأخلاقية والعقدية التي يلاحظها في حلول الآخرين.

= والعبودية، مجموع ١٦٥/١٠؛ وأبو ذر، مجموع ٢٠٤/١٨.

ابن تيمية: قياس التمثيل هو سبب الخطأ في مسألة الخلق والأمر

يقدم ابن تيمية من خلال تفسيره لسورة الشمس (سنسميه «الشمس»)[1] تحليلًا جذابًا لأسباب الأنواع الثلاثة من الخطأ فيما يتعلق بالأمر والخلق، وقد ذكرنا هذه الأسباب أعلاه. ويُرجِع الشيخ هنا جذور المشكلة إلى الافتراض المسبق السائد بين [illegible] في مجال القيمة الأخلاقية، كما يُرجِعه أيضًا إلى قياس التمثيل الذي استعمله إبليس ليمثل نفسه بالله. وقد طُرِحت هذه النقاط نفسُها في موضع آخر، لكن تفسير (الشمس) يبدو فريدًا في مدى ربطه هذه النقاط ببعضها، ووضعه إياها في قصة توضح مكمن الخطأ.

يفتتح ابن تيمية تفسيره لسورة الشمس بتعليق مختصر على الآيات الثمانية الأولى[2]، ثم يكرس جملة طاقته في سجال حول الآية الثامنة التي تقول: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٨]. ويذهب الشيخ إلى أن هذه الآية تكشف ضلال التيارات الفكرية المباحية لكل من القدرية المجوسية والمباحية الصوفية/المشركية/الجبرية؛ إذ يوضح أن «الإلهام» في هذه الآية يحمل معنى الخلق، وهكذا فإن الله هو الخالق لكل من التقوى والفجور مما يدحض تفسير بعض القدرية للإلهام؛ إذ استثنوا

---

(١) الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٢٦-٢٥٠. ولا يقدم النص أي إشارة إلى تاريخه. وفي مجموع الفتاوى، ١٦/٢٣٧، يذكر ابن تيمية أنه بسط القول في هذا في موضع آخر، لكن دون أن يحدده.

(٢) الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٢٦-٢٣٠.

ابن تيمية: قياس التمثيل هو سبب الخطأ في مسألة الخلق والأمر

يقدم ابن تيمية من خلال تفسيره لسورة الشمس (سنسميه «الشمس»)[1] تحليلًا جذابًا لأسباب الأنواع الثلاثة من الخطأ فيما يتعلق بالأمر والخلق، وقد ذكرنا هذه الأسباب أعلاه. ويُرجِع الشيخ هنا جذور المشكلة إلى الافتراض المسبق السائد بين القدرية والجبرية في مجال القيمة الأخلاقية، كما يُرجِعه أيضًا إلى قياس التمثيل الذي استعمله إبليس ليمثل نفسه بالله. وقد طُرِحت هذه النقاط نفسُها في موضع آخر، لكن تفسير (الشمس) يبدو فريدًا في مدى ربطه هذه النقاط ببعضها، ووضعه إياها في قصة توضح مكمن الخطأ.

يفتتح ابن تيمية تفسيره لسورة الشمس بتعليق مختصر على الآيات الثمانية الأولى[2]، ثم يكرس جملة طاقته في سجال حول الآية الثامنة التي تقول: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٨]. ويذهب الشيخ إلى أن هذه الآية تكشف ضلال التيارات الفكرية المباحية لكل من القدرية المجوسية والمباحية الصوفية/المشركية/الجبرية؛ إذ يوضح أن «الإلهام» في هذه الآية يحمل معنى الخلق، وهكذا فإن الله هو الخالق لكل من التقوى والفجور مما يدحض تفسير بعض القدرية للإلهام؛ إذ استثنوا

(١) الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٢٦-٢٥٠. ولا يقدم النص أي إشارة إلى تاريخه. وفي مجموع الفتاوى، ١٦/٢٣٧، يذكر ابن تيمية أنه بسط القول في هذا في موضع آخر، لكن دون أن يحدده.

(٢) الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٢٦-٢٣٠.

أفعال الإنسان من خلق الله رغم إثباتهم علم الله وقدره السابق على أي شيء آخر[1].

ثم بعد ذلك يؤكد الشيخ أن الآية تُثبِت أيضًا شرع الله؛ لأن عبارة «فجورها وتقواها» تُميز بين حُسْنِ التقوى وهو المأمور به، وقُبْحِ الفجور وهو المنهيّ عنه. ولو أن الآية تقول «فألهمها أفعالها» لما كانت الإشارة إلى الأمر والنهي حاضرة، ولما كان «في ذلك تمييز بين الخير والشر والمحبوب والمكروه والمأمور به والمنهي عنه، بل كان فيه حجة للمشركين من المباحية والجبرية الذين يدفعون الأمر والنهي والحسن والقبح»[2].

وهكذا فإن آية ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ تثبت كلًّا من الخلق والأمر الإلهيين، هذا ويجد ابن تيمية الأمر والنهي مجتمعين في آيات أخرى مثل:﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، فمشيئة الله في هذه الآية تتضمن خلقَه لجميع الأشياء، في حين يدل كل من الهدى والضلال على الفارق بين الخير متمثلا في أمره والشر متمثِّلًا في نهيه[3].

وبعد مناقشة فعل الإنسان في تفسير (الشمس)، يذكر ابن تيمية أن أصل المشكلات الجبرية والقدرية يعود إلى الافتراض المسبق الذي يتشاركه كلا الفريقين؛ أن الحكم العقلي للقيمة الأخلاقية يتعارض مع خلق الله لأفعال العباد، ويحتج بأن الجبرية والقدرية كليهما يتفق على أن الشيء الذي يخلقه الله لا يمكن أن يخضع لأحكام القيمة الأخلاقية، بحكم صفةٍ ما باطنة في الشيء نفسه، وفي هذا يقول الشيخ: «يقولون: إذا كان (الله) خالقًا للفعل، امتنع أن يكون الفعل في نفسه حسنًا له ثواب أو قبيحًا عليه عقاب»[4]، وبالتالي يخلص الجبرية إلى أن الأفعال لا تكون حسنة أو قبيحة في ذاتها طالما أن الله خالق كل شيء، ولا ينشأ الحسن والقبح إلا عن أمر الله ونهيه، فهو الذي «له أن يأمر بما شاء لا لمعنى (ذاتي) فيه، وينهى عما يشاء لا لأجل

---

(١) السابق، ١٦/٢٣٠-٢٣٤.

(٢) السابق، ١٦/٢٣٥.

(٣) السابق، ١٦/ ٢٣٥.

(٤) السابق، مجموع ١٦/٢٣٧-٢٣٨.

معنى (ذاتي) فيه»[1]. وفي المقابل ينتهي القدرية إلى أن الله لا يخلق أفعال العباد؛ لأن الأفعال تكون حسنة وقبيحة في ذاتها، ولو أن الله خلق أفعالًا قبيحة لكان هو نفسه قبيحًا[2].

وفي تفسير (الشمس) لا يدافع ابن تيمية عن نفسه أمام ما يبدو نتيجة حتمية لجداله: أن الله يخلق أفعالًا قبيحة في ذاتها، لكنه بدلًا من ذلك يواصل الهجوم على القدرية والجبرية، مبيِّنًا تفضيله للقدرية والمعتزلة على الجبرية؛ لأن القدرية والمعتزلة أقوى في إثباتهم لأمر الله ونهيه. ثم يتحول الشيخ إلى الحديث عن الإبليسية، ويوضح أنهم يقرون بأمر الله وكذلك بقدره، إلا أنهم يخطئون في ادِّعائهم -المتناقض مع إقرارهم هذا- بأن الله جاهل وسفيه، وأنه ظالم إذ يعاقب المرء على ما خلقه هو فيه[3]. ثم يرجع ابن تيمية أصل خطأ إبليس إلى أنه -إضافة إلى عصيانه- قاس نفسه بالله، إذ يقول الشيخ:

> فإنه (أي إبليس) قال: ﴿بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْفِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، فأقر بأن الله أغواه ثم جعل ذلك عنده داعيًا يقتضي أن يغوي هو ذرية آدم. وإبليس هو أول من عادى الله وطغى في خلقه وأمره وعارض النص بالقياس...
>
> ولهذا يقول بعض السلف: أول من قاس إبليس، فإن الله أمره بالسجود لآدم فاعترض على هذا الأمر بـ «أنا خير منه» وامتنع من السجود. فهو أول من عادى الله وهو الجاهل الظالم الجاهل بما في أمر الله من الحكمة الظالم باستكباره الذي جمع فيه بين بطر الحق وغمط الناس...

---

(١) السابق، مجموع ١٦/٢٣٨.

(٢) السابق، مجموع ١٦/٢٣٨. كذلك يشير ابن تيمية في العبودية، مجموع الفتاوى ١٠/١٦٦، إلى أن المباحية الصوفية والمعتزلة كليهما قد ضاق نطاقه عن كون المرء يؤمر بخلاف ما يقدَّر عليه.

(٣) الشمس، مجموع الفتاوى ١٦/٢٣٨-٢٣٩.

> ثم قوله لربه «فبما أغويتني لأفعلن» جعل فعل الله الذي هو إغواؤه له حجة له وداعيًا إلى أن يغوي ابن آدم. وهذا طعن منه في فعل الله وأمره، وزعم منه أنه قبيحٌ فأنا أفعل القبيح أيضًا، فقاس نفسه على ربه ومثَّل نفسَه بربِّه. ولهذا كان مضاهيًا للربوبية[1].

في هذه الفقرة كان خطأ إبليس الأول هو أنه قاس نفسه بآدم، فكانت نتيجة قياسه بالتالي أن هذا الأمر الإلهي لا حكمة له، كما أن إبليس يتهم الله بأنه قد ارتكب فعلًا قبيحًا بأن جعله يضل، وفي هذا أيضًا يستند إبليس إلى المعنى الذي يعرفه هو عن الحسن والقبح، ويقوم بإسقاط تمثُّليّ لفهمه للخير والشر على الله هذا المعنى تمثيليًّا على الله، وهذا في حكم ابن تيمية يضاهي المطالبة بحق الربوبية.

والشيخ في تفسير (الشمس) لا يتهم الشيخ القدرية/المعتزلة مباشرة بتطبيق المعايير البشرية للحسن والقبح على المقام الإلهي لكن تحليله يتضمن هذا؛ وذلك بسبب قولهم إن الله لا يمكنه أن يخلق أفعالًا قبيحة، إذ لو قلنا بأن الله لا يمكنه فعل الأفعال التي نعرفها قبيحةً في ذاتها، فإننا بذلك نُخضِعه لمعايير القبح من المنظور البشري، وسنرى في الفصل السادس أن ابن تيمية في تناوله لمسألة العدل الإلهي قد احتج بهذا صراحةً لدحض قول المعتزلة. وفي تناوله لخلق الله وأمره لا يتهم الشيخ أيضًا الجبرية/الأشعرية بالوقوع في فخ القياس، إلا أنه أشار إلى هذا ضمنيًّا في تحليله هنا في تفسير (الشمس) حين احتج بأن الجبرية يشاركون القدرية قولهم بأن الله لم يكن ليخلق أفعالًا قبيحة بذاتها، وبالتالي فإن قول الجبرية أيضًا يستند إلى قياس بشري يحكم بما هو ممتنع على الله. وهذا الافتراض المسبق الذي يقدمه القدرية والجبرية يظهر بوضوح في حديث ابن تيمية عن إخفاقهم المشترك في دحض قول إبليس:

---

(١) السابق، مجموع ١٦/٢٣٩-٢٤٠.

> والقدرية قصدوا تنزيه الله عن السفه وأحسنوا في هذا القصد، فإنه سبحانه مقدَّسٌ عما يقول الظالمون من إبليس وجنوده علوًّا كبيرًا؛ حكم عدل. لكن ضاق ذرعهم وحصل عندهم نوع جهل اعتقدوا معه أن هذا التنزيه لا يتم إلا بأن يسلبوه قدرته على أفعال العباد وخلقه لها وشمول إرادته لكل شيء. فناظروا إبليس وحزبه في شيء، واستحوذ عليهم إبليس من ناحية أخرى، وهذا من أعظم آفات الجدال في الدين بغير علم أو بغير الحق. وهو الكلام الذي ذمَّه السلف فإن صاحبه يرد باطلًا بباطل وبدعة ببدعة...
>
> فجاء طوائف ممن ناظرهم من أهل الإثبات ليقرروا أن الله خالق كل شيء؛ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير. فضاق ذَرْعُهم وعلمُهم واعتقدوا أن هذا لا يتم إن لم ننكر محبة الله ورضاه وما خصَّ به بعضَ الأفعال دون بعضٍ من الصفات الحسنة والسيئة؛ وننكر حكمته ورحمته فيجوز عليه كل فعل؛ لا ينزه عن ظلم ولا غيره من الأفعال[1].

هنا يزعم ابن تيمية أن القدرية يقولون بحكمة الله وعدله على حساب قدرته وخلقه ومشيئته/إرادته، وأما «أهل الإثبات» (أي الجبرية) ففي مناظرتهم للقدرية قد تبنوا القول بخلق الله وإرادته وقدرته، لكن على حساب محبة الله ورضاه وحكمته وعدله ورحمته. ووفقًا لرؤية الجبرية فإن الله يمكنه أن يفعل ما يشاء، كما أن الخير والشر ذاتيان بالكلية.

ومن الجدير بالذكر هنا أن الشخصيات التاريخية وراء التصنيفات الإشكالية كالقدرية والجبرية لا ينكرون الصفات الإلهية شكًّا فيها، وإنما هم يفسرونها بمعانٍ لا

(١) السابق، مجموع ١٦/٢٤١.

تُعْجِب ابن تيمية. لكن هذا يثير تساؤلات حول اتساق جدال الشيخ في تفسير (الشمس)؛ فهو من جانب لديه أفكار محددة عما تعنيه صفات الله -من الواضح أنها تستند إلى علاقة من نوع ما بلغة البشر- كما أنه ينتقد الذين يختلفون مع هذه التفسيرات. ومع ذلك فالشيخ لا يشرح في (الشمس) كيفية تجنبه لفخ القياس، وجداله يبدو تام التناقض في ذاته ولا معنى له إلا بالرجوع إلى منهجه الكلامي الذي تناولناها في الفصل الأول. والإله الذي لا يقاس بالمخلوقات يجب مع ذلك أن يُذكر بأسلوب حسن -له المثل الأعلى- بما يوافق اعتبارات النقل والعقل.

طرق التعبير عن الخلق والأمر في فكر ابن تيمية

الخلق والأمر في العقيدة الواسطية

تضمن القسمان السابقان عرضًا للنقد اللاذع الذي وجَّهه ابن تيمية إلى أولئك الذين يرى أنهم فشلوا في إثبات الخلق والأمر معا بشكل متزن. وقد أظهر تفسيرُ (الشمس) أيضًا كيف ينسب الشيخ معنى الخلق والأمر إلى اللفظ القرآني «الإلهام» وإلى الفرق بين التقوى والفجور، على الترتيب. أما القسم الحالي فيتناول طرق التعبير المتنوعة التي تقع تحت هذا المسمى مباشرة، بدءًا بالإقرار الأساسي بالخلق والأمر المتضمَّن في الجزء المتعلق بالقدر الإلهي في العقيدة (الواسطية) الشهيرة لابن تيمية[1]. ويفتتح الشيخ هذا الجزء بإثبات أن أهل السنة «يؤمنون بالقدر خيره وشره»، ثم يذكر أن الإيمان بالقدر يكون على درجتين؛ الأولى هي الإيمان بعلم الله بجميع أفعال الناس من الأزل وكتابته كل ما قدر له أن يكون جملة وتفصيلًا، وأما الدرجة الثانية من الإيمان بالقدر فتحدد خلق الله وأمره، وفي هذا يقول الشيخ:

---

(١) العقيدة الواسطية، مجموع الفتاوى ٣/١٢٩-١٥٩، ويقابله مجموعة الرسائل الكبرى ١/٣٨٧-٤٠٦، وقد تُرجم إلى ثلاثة لغات أوروبية:

Henri Laoust, La profession; Merlin Swartz, "A seventh-century (A.H.) Sunnī creed: The ʿAqīda Wāsiṭīya of Ibn Taymīya," *Humaniora Islamica* 1 (1973): 91–131; and Clemens Wein, trans., *Die Islamische Glaubenslehre* (ʿAqīda) des Ibn Taimīya (Bonn: n.p., 1973).

وقد اشتهرت هذه العقيدة في عصر ابن تيمية وتمتعت بجاذبية واسعة حتى يومنا هذا. وللاطلاع على توكيدات مشابهة للموجودة هنا في الواسطية، انظر: مجموع الفتاوى ٨/٢٣٥-٢٣٨؛ والطائية، مجموع ٨/٢٤٦-٢٤٧؛ والجبر، مجموع ٨/٤٤٩-٤٥٠، ٤٥٣، ٤٥٩، ٤٦٦.

وأما الدرجة الثانية: فهو مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما في السماوات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه، لا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات. فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه.

ومع ذلك فقد أمر العبادَ بطاعته وطاعة رسله ونهاهم عن معصيته. وهو سبحانه يحب المتقين والمحسنين والمقسطين، ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا يحب الكافرين ولا يرضى عن القوم الفاسقين، ولا يأمر بالفحشاء، ولا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد.

والعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم، والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩].

وهذه الدرجة من القدر يكذب بها عامة القدرية الذين سماهم النبيُّ ﷺ مجوسَ هذه الأمة، ويغلو فيها قومٌ من أهل الإثبات حتى سلبوا العبد قدرته واختياره، ويُخرجون عن أفعال الله وأحكامه حِكَمَها(١) ومصالحها(٢).

---

(١) يبدو أن لاوست Laoust في كتابه (La profession, 73)، قد قرأ لفظ «الحِكَم» على أنه «الحُكْم» ؛ لأنه نقل اللفظ وفقا لمفرده دون تشكيل، مثل أن يُقرأ لفظ «sens» على أنه «sense» (أي المعنى). والجمع «حِكَم» من المفرد «حكمة» يناسب الأسلوب العربي للجملة؛ لأنه يتماشى مع لفظ «المصالح» الذي هو جمع واضح.

(٢) الواسطية، مجموع الفتاوى ١٤٩-١٥٠؛ والنص من ترجمتي.

تؤكد الفقرة الأولى من هذا المقطع أن صفات الله من إرادة وقدرة وملك وربوبية وخلق هي صفات تشمل كل شيء، فالله هو خالق الأشياء جميعا. وأما الفقرة الثانية فتربط أمر الله بصفاته من محبة ورضا، فالله يحب الإيمان والطاعة ويرضى بهما، ولا يحب الكفر والعصيان والفساد. والفقرة الثالثة تعالج المثال الخاص بخلق الله لأفعال البشر. وهنا ابن تيمية يهتم بالتأكيد على أن أفعال الإنسان حقيقية، وأن البشر هم في الواقع فاعلو أفعالهم رغم مشيئة الله لها وخلقه إياها، وسوف يركز الفصل الرابع على أفعال العباد. وأما الفقرة الرابعة فتنتقص من قول القدرية في القدر، وتنتقد الذين ينكرون أن الله يفعل لحكمة ومن أجل نفع المخلوقات (وهم الجبرية).

الربوبية والألوهية

بالتوازي مع التمييز بين الخلق والأمر في فكر ابن تيمية هناك تمييز آخر بين ربوبية الله وألوهيته، وقد تصدينا لهذين المفهومين في الفصل الأول؛ إذ ذكرنا أن ربوبية الله تختص بخلقه لجميع الأشياء وشدة حاجة المخلوقات إلى الاستعانة به، بينما ألوهية الله (أو إلهيته) ترتبط بأمره وتشير إلى أحقيته في أن يُعبد. وهذه الألفاظ عادة ما تظهر في المناقشات الأخلاقية القوية التي تتناول في أغلبها الآية الخامسة من سورة الفاتحة، والتي تقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. هذه المناقشات تدعو إلى الإقرار بأن الله هو الرب الوحيد الذي يمكن طلب العون منه (توحيد الربوبية أو التوحيد الربّاني)، وأن الله هو الإله الأوحد أو المستحق الأوحد للعبادة (توحيد الألوهية أو التوحيد الإلهي)، كما أن توحيد الألوهية يستبعد أي نوع من الشرك بالله؛ فالله هو المستحق للعبادة دون غيره[1].

والمعالجة المنطقية/العقلية الكاملة لهذه المفاهيم تظهر في رد ابن تيمية على ما في كتاب فصوص الحكم، وهو نص دفاعي موجَّهٌ ضد الصوفية. والثغرة الأساسية

(١) التوحيد، مجموع الفتاوى ١/٢٢-٢٣؛ والشرك، مجموع ١/٨٩-٩٠؛ والمنبجي، مجموع ٢/٤٥٥-٤٥٩؛ والتدمرية، مجموع ٣/٩٨-١٠٩؛ والعبودية، مجموع ١٠/١٥٦-١٥٨؛ والفاتحة، مجموع ١٤/٥-١٥، ٣١-٣٦؛ والحسنة، مجموع ١٤/٣٧٦-٣٨٠؛ والمحبة، ٢٤-٢٥؛ والتلبيس، ٢/٤٥٤؛ والمنهاج، ٣/٢٧٦-٣٣٦ = ٢/٥٩-٧٤.

في هذا النص تتمثل في إحالةٍ صريحةٍ إلى التحليل السببي عند ابن سينا، والذي يربط الربوبية بوصفها علة فاعلية بالألوهية باعتبارها علة غائية، وهو ما ذُكر في الفصل الأول. وفي مناقشته للربوبية يثبت ابن تيمية أن الله هو رب كل شيء وخالقه ومليكه، وأنه هو الذي خلق السماوات والأرض، وأن قلب كل عبد «بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يُقِيمه أقامه وإن شاء أن يُزِيغه أزاغه»(١). الرب هو الذي يُضحك الناس وهو من يُبكيهم، وهو الذي يرسل الرياح والمطر، وهو الذي يهدي ويُضل، ويعلم جميع الأشياء ويقدر عليها(٢). والشيخ يستكمل قدرة الله المطلقة وربوبيته وحكمه بخَيْرِيَّتِهِ وحكمته ورحمته. فكل شيء خلقه الله حسن وكامل وحكيم، ورحمته واسعة؛ إذ يقول الحديث النبوي: «واللهِ لَلَّهُ أرحم بعباده من هذه الوالدة بولدها»(٣).

ويَجمع ابن تيمية هذه الإثباتات تحت مبدأين؛ الأول هو عموم خلق الله وربوبيته، والثاني هو عموم إحسانه وحكمته. وصفات الله من ربوبية وملك ليست متقلبة، وإنما تدل على خيرية الله ورحمته، فالله يخلق كل شيء، وكل ما يخلقه الله فيه خير وحكمة، وجميع الموجودات هي في الواقع آياتٌ لله تُظهِر أسماءَه وصفاتِه التي صدرت عنها هذه الآيات(٤).

وبعد ذلك ينتقل ابن تيمية في رده على (فصوص الحكم) إلى ألوهية/إلهية الله، إذ يشير إلى أن المخلوقات عليها أن تتألّه، أي أن تجعل من الله معبودها، وأن العبادة لا بد أن تكون لله وحده(٥). ويفصّل الشيخ أكثر أنَّ مصدر استحاق الله وحده للعبادة؛ هو الله نفسه، وفي هذا يقول الشيخ:

---

(١) في فصوص، مجموع الفتاوى ٢/٣٩٨-٣٩٩.

(٢) السابق، مجموع ٢/٣٩٨-٣٩٩.

(٣) السابق، مجموع ٢/٣٩٩-٤٠٠. وهذا الحديث موجود في البخاري ٥٥٤٠، الأدب، رحمة الولد وتقبيله ومعانقته؛ ومسلم ٤٩٤٧؛ وابن ماجة ٤٢٨٧.

(٤) في فصوص، مجموع الفتاوى ٢/٤٠٠.

(٥) السابق، مجموع ٢/٤٠٤-٤٠٦.

> إليه مصيرها (أي مصير الكائنات) ومرجعها، وهو معبودها وإلهها، لا يَصلُح أن يُعبَد إلا هو كما لم يخلقها إلا هو؛ لما هو مستحقه بنفسه ومتفرد به من نعوت الإلهية التي لا شريك له فيها[١].

ثم يناقش ابن تيمية كيفية ظهور ألوهية الله وربوبيته في البشر، فآثار الألوهية وأحكام الشرع تظهر فقط في أولئك الذين يعبدون الله ويتخذون منه خليلًا، ويوافقونه فيما يحب ويرضى، ويتبعون أوامره ويجتنبون نواهيَه. والله يُظهِر آثار ربوبيته وأحكام قدرته في كلٍّ من المؤمنين والكفار؛ إذ يمُنُّ عليهم بالرزق والملك والجمال والعلم والتجارب الدينية. فتجلِّي الربوبية بشكل منفصل عن الألوهية يتضح بخاصة في فرعون، وفي الغازي المغولي جنكيز خان، والمسيح الدجال. وأما تجلي الألوهية والربوبية معًا فيحدث في الملائكة وأنبياء الله وأخلائه كالنبي محمد والمسيح ابن مريم. ويزيد ابن تيمية فيذكر أن الربوبية توافق أحكام «الكلمات الكونية»، والألوهية توافق أحكام «الكلمات الدينية»، وهو يقدم قائمة موسعة بمثل هذه «الكلمات»[٢]، وهذان النوعان من الكلمات يوافقان الخلق والأمر على التوالي، وسوف يتم تناولهما من نص آخر.

الكون والشرع

غالبًا ما يصف ابن تيمية المسائل المتعلقة بقدر الله وخلقه بلفظ «الكوني»، والأمور المتعلقة بأمر الله ونهيه بألفاظ «الديني» و«الشرعي». فالشيخ يتحدث مثلًا عن «الحقائق الكونية القدرية الربوبية» التي تنطبق على جميع الأشياء، ويتحدث عن «الحقائق الدينية الشرعية الإلهية» التي تتسع فقط لأولئك الذين يطيعون أمر الله[٣]. هناك مصطلحات أخرى منها «خطاب التكوين» و«خطاب التكليف»[٤]، وكذلك «خلقه

(١) السابق، مجموع ٤٠٦/٢.

(٢) السابق، مجموع ٤٠٧/٢-٤٠٨، ٤١١-٤١٣.

(٣) الفاتحة، مجموع الفتاوى ١٥/١٤؛ والعبودية، مجموع ١٥٦/١٠-١٥٧.

(٤) المراتب، مجموع الفتاوى ١٨٢/٨-١٨٦.

الكوني» و«أمره الديني»[1]. ويتناول الشيخ عددًا من الألفاظ القرآنية على اعتبار أن لها معنى كونيًّا في بعض الأسيقة، ومعنى شرعيًا في أسيقة أخرى، ومن هذه الألفاظ الإرادة والقضاء والحكم والإذن والأمر، وفي عدد من النصوص يضع الشيخ هذه الألفاظ في شكل قائمة مع ذكر أمثلة من القرآن والحديث[2].

وفيما يلي نورد فقرة نصية بإحدى هذه القوائم مع مقدمتها، وهي نموذج لبقيتها. وتوجد هذه الفقرة في (التردد)، وهي فتوى قصيرة في معنى تردد الله الذي ورد في حديث النوافل، والجزء الأخير من هذا الحديث يقول: «وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن؛ يكره الموت وأكره مساءته»[3]. ويذكر ابن تيمية أن الله يحب عباده الذين يتقربون إليه بالنوافل، ولذلك فهو يكره أن يقبض أرواحهم، لكنه مع ذلك قد قضى بموت جميع ما خلق. وتردد الله هنا يعني أن الله قد قضى بالموت رغم أنه يكره ذلك، وبالتالي فهناك صراع خطير بين محبة الله وقضائه، ولحل هذا الصراع ينتهي ابن تيمية إلى أن الله له حكمة في كل شيء يقدره ويقضي به[4]. وفي منتصف الفتوى يذكر ابن تيمية صراعًا مماثِلًا بين صفات الله الأخلاقية وصفاته الكونية التي تتمثل في إرادته للكفر والعصيان، وقد أدى هذا بالشيخ إلى إدراج ألفاظ دينية وكونية موازية:

---

(١) في فصوص، مجموع الفتاوى ٢/٤٠٩.

(٢) أوفى النصوص من هذا النوع وجدته في الأولياء، مجموع الفتاوى ١١/٢٦٥-٢٧١، وهو مترجم في كتاب يحيى ميتشوت:

Yahya M. Michot, "Textes Spirituels d'Ibn Taymiyya: II. L'étre (kawn) et la religion (dîn)," Le *Musulman* (Paris) 13 (1990–1): 7–10, 28.

وللاطلاع على قوائم مماثلة، انظر: في فصوص، مجموع ٢/٤١١-٤١٣؛ والتحفة، مجموع ١٠/٢٣-٢٨؛ ومجموع ٨/٥٨-٦١.

(٣) هذا هو الجزء الأخير من حديث النوافل في البخاري، ٦٠٢١، كتاب الرقاق، باب التواضع. وللاطلاع على مناقشة موجزة حول متن هذا الحديث وسنده، انظر:

Graham, *Divine Word and Prophetic Word*, 173–4.

(٤) التردد، مجموع الفتاوى ١٨/١٢٩-١٣٥، وهو مترجم إلى الفرنسية في كتاب ميتشوت (بيروت: دار البراق، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م):

Yahya Michot, Un Dieu hésitant? (Beirut: Dar Al-Bouraq, 1425/2005).

ومن هذا الباب ما يقع في الوجود من الكفر والفسوق والعصيان؛ فإن الله تعالى يبغض ذلك ويسخطه ويكرهه وينهى عنه، وهو سبحانه قد قدره وقضاه وشاءه بإرادته الكونية وإن لم يُرِدْه بإرادة دينية. هذا هو فصل الخطاب فيما تنازع فيه الناس من أنه سبحانه: هل يأمر بما لا يريده؟...

فالمشهور عند متكلمة أهل الإثبات ومن وافقهم من الفقهاء أنه يأمر بما لا يريده، وقالت القدرية والمعتزلة وغيرهم: إنه لا يأمر إلا بما يريده...

والتحقيق أن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة دينية شرعية وإرادة كونية قدرية؛ فالأول كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٦-٢٧]. فإن الإرادة هنا بمعنى المحبة والرضا وهي الإرادة الدينية، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]...

وأما الإرادة الكونية القدرية فمثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ومثل قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. فجميع الكائنات داخلة في هذه الإرادة والمشيئة لا يخرج عنها خير ولا شر ولا عرف ولا نكر، وهذه الإرادة والمشيئة تتناول ما لا يتناوله الأمر

الشرعي، وأما الإرادة الدينية فهي مطابقة للأمر الشرعي لا يختلفان، وهذا التقسيم الوارد في اسم الإرادة يرد مثله في اسم الأمر والكلمات والحكم والقضاء والكتاب والبعث والإرسال ونحوه؛ فإن هذا كله ينقسم إلى كوني قدري وإلى ديني شرعي...

والكلمات الكونية هي: التي لا يخرج عنها بر ولا فاجر وهي التي استعان بها النبي ﷺ في قوله: «أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهُنَّ برٌّ ولا فاجر» [1]، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. وأما الدينية فهي: الكتب المنزلة التي قال فيها النبي ﷺ: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[2]، وقال تعالى: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴿١٢﴾﴾ [التحريم: ١٢]...

وكذلك الأمر الديني كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، والكوني: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ [يس: ٨٢][3]. والبعث الديني كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، والبعث الكوني: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ﴾ [الإسراء: ٥]، والإرسال الديني كقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ [التوبة: ٣٣]، والكوني: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾﴾ [مريم: ٨٣][4].

---

(١) أحمد، ١٤٩١٤، مسند المكّيين، حديث عبد الرحمن بن خنبش.

(٢) البخاري، ١٢٠، العلم، من سأل وهو قائم عالمًا جالسًا؛ والبخاري ٢٥٩٩؛ ومسلم ٣٥٢٥؛ ومواضع أخرى.

(٣) يورد ابن تيمية الجزء الأول من الآية فقط، وذلك بعد أن أوردها كاملة بالفعل فيما سبق.

(٤) التردد، مجموع الفتاوى ١٨/ ١٣١-١٣٣.

هناك جدالات وتباينات تكمن وراء بعض هذه الألفاظ. ويشير الجزء الأول من هذا النص المقتبس إلى التحديات التي تواجه أهل الكلام في تناولهم للإرادة، وفيما يلي سيتم مناقشة هذه التحديات[١]. وهناك مثال آخر في معارضة ابن تيمية لتفسير ابن عربي للقضاء، ففي الآية التي تقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] يفهم ابن عربي القضاء بمعنى أنه لا يوجد في هذا الكون من يُعبَد سوى الله، ولا يهم من قد يكون معبوده المباشر، وفي قصة هارون وموسى والعجل -مثلًا- يقول ابن عربي إن موسى علم أن هؤلاء الذين يعبدون العجل هم في الحقيقة يعبدون الله؛ لأن هذا هو ما قضى به الله[٢]. ويرى ابن تيمية أن ابن عربي يخطئ إذ يفسر القضاء في هذه الآية (الإسراء: ٢٣) بالمعنى الكوني، بينما سياق الآية يكشف أن القضاء يعني الأمر[٣].

الإرادة الكونية والإرادة الشرعية

يذكر ابن تيمية هذين النوعين من الإرادة في عدة مواضع من كتاباته كما ورد في الفقرة المقتبسة أعلاه من فتوى (التردد)، وفيها يستشهد بالآيات نفسها أو بآيات أخرى مشابهة[٤]، ويعبر الشيخ عن كلا النوعين بألفاظ أخرى مثل «الإرادة الأمرية» و«الإرادة الخلقية»[٥]، وفي جانب الخلق هناك أيضا «الإرادة الكونية القدرية»[٦] و«الإرادة الكونية

---

(١) انظر أيضًا مناقشة حول نوعي الأمر في الإبطال، مجموع الفتاوى ٢/ ٢٨٩، ٣٢٠-٣٣٠، ونوعي الإذن في الحسنة، مجموع ١٤/ ٣٨٣ وما بعدها، وهو ما يوجد في معالجة تتناول الإذن الإلهي بالشفاعة في الآية (٢٥٥) من سورة البقرة. انظر في المقابل: قول علي، مجموع ٨/ ١٦٨.

(٢) انظر: محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وشرح: أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، ٧٢ و١٩١-١٩٢. وكلا الفقرتين من فصوص الحكم أوردهما ابن تيمية في الاتحاديين، مجموع الفتاوى ٢/٢٥١-٢٥٢.

(٣) الاتحاديين، مجموع الفتاوى ٢/٢٦٤.

(٤) المنهاج، ٣/١٦-١٧ = ١/٢٦٦-٢٦٧، ٣/١٥٦-١٥٧ = ٢/٢٩، ٥/٤١٢-٤١٣ = ٣/١٠٣؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٥٩؛ ومجموع ٨/١٩٧-١٩٨؛ ومجموع ٨/٢٠١-٢٠٢؛ والطاعة، مجموع ٨/٤٤٠-٤٤١؛ والجبر، مجموع ٨/٤٧٦؛ والثلث، مجموع ١٧/٦٢-٦٣.

(٥) المنهاج، ٥/٤١٣ = ٣/١٠٣.

(٦) السابق، ٣/١٥٦ = ٢/٢٩.

الشاملة»[1]، كما يستعمل الشيخ تراكيب أخرى لتمييز الفرق بين الإرادتين، منها «إرادة قضاء وتقدير» في مقابل «إرادة أمر وتشريع»[2]، وكذلك «إرادة تكوين» في مقابل «إرادة أمر وشرع ومحبة ورضا ودين»[3]. والفقرة التالية تتناول الإرادتين بمجموعة أخرى من الألفاظ -خلقية قدرية، وأمرية شرعية- وفيها يربط الشيخ الأولى بالربوبية والثانية بالألوهية، كما يربط إرادة الله الأمرية بمحبته ورضاه وما ينفع الناس. وفي هذا يقول الشيخ:

> وأما السلف وأئمة الفقهاء وجمهور المسلمين فيثبتون الخلق والأمر: الإرادة الخلقية القدرية الشاملة لكل حادث، والإرادة الأمرية الشرعية المتناولة لكل ما يحبه الله ويرضاه لعباده وهو ما أمرت به الرسل وهو ما ينفع العباد ويصلحهم ويكون له العاقبة الحميدة النافعة في المعاد، الدافعة للفساد. فهذه الإرادة الأمرية الشرعية متعلقة بإلهيته المتضمنة لربوبيته كما أن تلك الإرادة الخلقية القدرية متعلقة بربوبيته[4].

ويستعرض ابن تيمية الأقسام الأربعة المحتملة لكل من الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، وذلك من خلال رسالة موجزة تسمى (مراتب الإرادة). أما القسم الأول فهو ما يتعلق بوجود الإرادتين معًا في تكوين الأعمال الصالحة، وأما القسم الثاني فيتمثل في الأعمال الصالحة وإن لم تقع، ويتعلق بالإرادة الشرعية وحدها دون الكونية، وأما الثالث فيتمثل في المعاصي والمباحات التي تحدث ولم يُؤمَر بها، ويتعلق بالإرادة الكونية وحدها دون الشرعية، بينما لا يتعلق القسم الرابع بأي من الإرادتين، وهو ما لم يحدث من المباحات والمعاصي[5]. ويورد ابن تيمية بعض الملاحظات على أقسام

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٣١/٨.

(٢) مجموع الفتاوى ١٩٧/٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠١/٨-٢٠٢.

(٤)الثلث، مجموع الفتاوى ٦٤/١٧.

(٥) مراتب الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٨-١٨٩، وهو مترجَم في عمل فريتز ماير بواسطة جون أوكين:

= Fritz Meier, "The Cleanest about Presdestination: A Bit of Ibn Taymiyya," in *Essays on Islamic*

الإرادتين في مواضع أخرى، فيقول -مثلًا- بأن السعيد هو من أراد منه الله تقديرًا ما أراد به تشريعًا، وأن الشقيَّ هو من أراد به الله تقديرًا ما لم يرد به تشريعًا[1]، كما أن الله يريد الإيمان والطاعة ممن يؤمنون ويطيعون في الأمر والخلق، وهو يعينهم على ذلك ويمكِّنهم من فعله. ومن ناحية أخرى فإن الله يأمر الكفار بالإيمان به وبطاعة إرادته الدينية الشرعية، لكنه لا يريد أن يخلق طاعتهم بإرادته الكونية، وهذا لأجل حكمة ونفع يفوق أي نفع قد يتحقق بخلقه طاعتهم[2].

ويربط الشيخ علاوة على ذلك الإرادة الكونية بمشيئة الله، والإرادة الشرعية - كما رأينا أعلاه- بمحبته ورضاه[3]. وبالنسبة إلى ابن تيمية فإن فدلالات الإرادة والمشيئة ليست متطابقة، وهو ما أدى إلى صعوبة في الترجمة، لكني عادة ما أترجم كلا اللفظين بكلمة (will) إذ لا أجد أنسب منها، وأُقْحِمُهُمَا من العربية إذا دعت الضرورة لذلك، ومن الملاحظ أن ابن تيمية يستعمل لفظ «المشيئة» فقط للتعبير عن فاعلية الله الكونية، وذلك كقوله بأن الإرادة «المتعلقة بالخلق هي المشيئة وهي الإرادة الكونية القدرية»[4]، ومع ذلك فلفظ «الإرادة» قد يحمل المعنى الكوني أو الشرعي وفقًا للسياق[5].

ويتضح الفرق بين الإرادة والمشيئة في تناول ابن تيمية لحلف اليمين؛ فإذا حلف المرء اليمين ليفعلنَّ كذا «إن شاء الله» ولم يفعل حتى دون عذر فإنه بذلك لم

= *Piety* and *Mysticism*, trans. John O'Kane (Leiden: Brill, 1999), 309–334 (text on 328–9),

وهذا العمل هو بدوره ترجمة لعمل فريتز:

Fritz Meier, "Das sauberste über die vorbestimmung: Ein stück Ibn Taymiyya," *Saeculum* 32 (1981): 74–89.

والإشارة إلى عمل «فريتز» من الآن ستكون فقط إلى الترجمة الإنجليزية التي أنجزها «جون». هذا ويقدم «بيل» مخططًا يوضح التراكيب المتنوعة للإرادة. انظر: Bell, *Love Theory*, 67.

(١) مجموع الفتاوى ١٩٨/٨.

(٢) المنهاج، ٤١٤/٥. انظر في المقابل المصدر نفسه، ١٦٢/٣-١٦٣ و١٨٢-١٨٣؛ ومجموع الفتاوى ١٩٩/٨.

(٣) المنهاج، ٢٣٣/٣ = ٤٧/٢-٤٨؛ ومجموع الفتاوى ١٥٩/٨.

(٤) المنهاج، ١٥٦/٣ = ٢٩/٢.

(٥) يقدم «بيل Bell» مناقشة موجزة حول المشيئة والإرادة في كتابه (*Love Theory*, 65–6)، وليست هذه المناقشة دقيقة بما يكفي، وقد يُفهَم منها أن كلًّا من المشيئة والإرادة يحمل معاني دينية (شرعية) وأنطولوجية (كونية). لكن ابن تيمية، كما هو ملاحَظٌ هنا، يستعمل «المشيئة» بالمعنى الكوني فقط.

يحنث؛ إذ لا يُسأل عن عدم موافقته لمشيئة الله، لكنه إذا حلف ليفعلنَّ كذا «إن أحبَّ الله» ولم يفعل فإنه بذلك يكون حانثًا؛ إذ هو مسؤول عن فعل ما يحبه الله وما يأمر به، وأما إن حلف بإرادة الله ولم يفعل فهو حانث -فقط- إن كان يقصد بها الإرادة الشرعية المتضمنة للمحبة[1].

وحين يتحدث ابن تيمية عن هذين النوعين من الإرادة فإنه يجادل في المقام الأول المتكلمين ممن ينسبون ألفاظ الإرادة والمحبة والرضا إلى حقلٍ دلالي واحد، وذلك له نتائج مختلفة بالنسبة إلى المعتزلة ثم الأشاعرة، وينقل الشيخ أن المعتزلة يساوون بين المحبة والرضا والإرادة والمشيئة -كل على حِدَتِه- وبين الأمر الإلهي، وبهذا فإن ما لا يشاؤه الله يكون، وما يشاؤه لا يكون[2]. كذلك ينقل ابن تيمية عن الجويني قوله بأن الأشعري هو أول من ساوى بين المحبة والرضا والإرادة والمشيئة -في مجملهم- وبين الخلق الإلهي لكل ما هو كائن، وفي ذلك يتبعه أبو يعلى والجويني نفسه وغيرهما. ويوضح الشيخ أن هذا الاعتقاد يرجع في الأصل إلى جهم بن صفوان، غير أنه يتهم جهمًا بإنكار صفات الله بالكلية[3]. ومن هذا المنظور الأشعري فإن الله يحب ويرضى بكل شيء بما في ذلك الظلم والكفر والعصيان؛ يحب ويريد ويرضى بكل ما هو كائن، ولا يحب ولا يريد ما ليس بكائن ولا يرضى به. ويذكر ابن تيمية أن الأشاعرة يؤولون آيات مثل: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] بما يعني أن الله لا يحب ذلك ولا يريده ولا يشاؤه ممن لا يتصف بهذه الصفات، أو أن الله لا يحب هذه الصفات ولا يريدها ولا يشاؤها من جهة الدين؛ بمعنى أنه لا يشاء أن يثيب صاحبها[4].

---

(١) المنهاج، ١٦/٣ = ٢٦٦/١، ١٩/٣ = ٢٦٧/١، ١٥٥/٣-١٥٦ = ٢٨/٢، ١٨٨/٣ = ٣٦/٢؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٤٧٥/٨. انظر في المقابل: المنهاج، ٢٥٨/٣ = ٥٤/٢.

(٢) المنهاج، ١٤/٣-١٥ = ٢٦٦/١، ١٥٨/٣ = ٢٩/٢، ١٩٦/٣ = ٣٩/٢؛ والاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٤٠/٨؛ والجبر، مجموع ٤٧٤/٨، ٤٧٦-٤٧٧.

(٣) المنهاج، ١٥/٣ = ٢٦٦/١، ٤١٢/٥ = ١٠٢/٣-١٠٣؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٤٧٥/٨؛ والحسنة، مجموع ٣٥٣/١٤؛ والثلث، مجموع ١٠١/١٧-١٠٢.

(٤) المنهاج، ١٤/٣-١٥ = ٢٦٦/١، ١٥٨/٣-١٥٩ = ٢٩/٢، ١٩٦/٣ = ٣٩/٢-٤٠؛ والاحتجاج، مجموع الفتاوى =

ويذكر ابن تيمية أن الأشعري قد تبنى القول الثاني، وهو قول جمهور القائلين بإرادة واحدة إذ يرون أن الإرادة ليست إلا المشيئة، وأن محبته ورضاه متعلقان بأمره[١]. كذلك ينسب الشيخ هذا الرأي إلى أكثر متكلمي أهل السنة كالكرامية، وأبي بكر عبد العزيز والجويني من الحنابلة[٢]، كما يذهب إلى أن جمهور أهل السنة إلى وقت أبي الحسن الأشعري، وكذلك إلى ما بعده، كانوا يفرقون بين مشيئة الله لجميع الأشياء وبين محبته ورضاه المتعلقين بأمره، ومع ذلك لا يتضح دائمًا ما إذا كان الشيخ ينسب القول بالإرادتين إلى الجمهور، أم مجرد القول بإرادة واحدة من جهة ومحبة ورضا من الجهة الأخرى[٣].

سعيًا إلى تكوين منظور تاريخي مستقل، يوضح كل من جيماري وبيل Gimaret and Bell أن التطابق التام بين المحبة والرضا وبين كل ما شاء الله أن يكون؛ لم يكن موجودًا في المذهب الأشعري قبل الجويني، ويبدو أنه ما من أشعري بعده قد تبعه في ذلك[٤]. ويورد بيل أن الأشعري المتأخر أبا حامد الغزالي يحافظ على الفرق بين الرضا والمحبة من ناحية، والمشيئة والإرادة من الناحية الأخرى[٥]. كذلك يوضح

= ٨/٣٤٠-٣٤٥؛ والجبر، مجموع ٨/٤٧٦-٤٧٧؛ والثلث، مجموع ١٧/١٠١؛ والإرادة، مجموع ٨/٩٨. وقد تُرجم جزء كبير من الإرادة، ٨/٩٧-١٠٦، في كتاب فضل الرحمن:
Rahman, *Revival and Reform* in *Islam*, 149–153.

(١) المنهاج، ٣/١٨١= ٢/٣٤.

(٢) السابق، ٥/٤١١-٤١٢ = ٣/١٠٢-١٠٣.

(٣) السابق، ٣/١٥= ١/٢٦٦، ٣/١٧-١٨= ١/٢٦٧. ٣/١٥٩= ٢/٢٩؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٨/٤٧٥-٤٧٦.

(4) Bell, *Love Theory*, 56–60.

وحول تطابق الإرادة/المشيئة والمحبة والرضا، انظر: الجويني، كتاب الإرشاد، ٩٩ (منتصف «باب القول في الاستطاعة وحكمها»). ومع ذلك فالجويني في هذا النص لا يصرح بأن هذا القول هو قول الأشعري، وإنما بأنه قول مَنْ تحقَّق من الأشاعرة (قول مَنْ تحقَّق من أئمتنا). انظر أيضًا جيماري:

D. Gimaret, "Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments," *Studia Islamica* 40 (1974): 5–73 and 41(1975): 63–92 (at 40:17–23),

حيث يقف على نسبة هذا القول إلى الأشعري مباشرة فقط في نصوص غير الأشاعرة كالبزدوي المتكلم الماتريدي (ت: ٥٩٣هـ/١٠٩٩)، ويضيف جيماري أنه لم يجد في نصوص الأشعري أصلًا ينسب هذا القول إلى الإمام نفسه.

(5) Bell, *Love Theory*, 233 n. 5.

وللاطلاع على المزيد حول الخلفية التاريخية، انظر على وجه الخصوص: =

روجر أرنالدِز Roger Arnaldez أن الرازي قد وضع صيغة للإرادتين، واحدة تتعلق بالخلق وواحدة بالأمر[1]. بالإضافة إلى ذلك، يربط أبو طالب المكي الصوفي (ت: ٣٨٦هـ/٩٩٦م) الإرادة بالمشيئة والمحبة بالأمر، وبالتالي فهو أيضًا يفرق بين نوعين من الإرادة: واحدة تتعلق بالتكوين وواحدة بالأمر[2]. باختصار، لا يقول ابن تيمية شيئًا جديدًا من خلال مذهبه في الإرادتين وتقييد المحبة والرضا بإرادة الله الشرعية، لكنه يركز على رؤية الجويني من أن الله يحب كل ما هو كائن ويجعل هذه الرؤية محط جدل متكرر. هو ربما يعتقد أن هذا في الحقيقة هو ما وقع فيه الأشاعرة، أو من الممكن أن هذا المذهب يمكِّنه من تعيين الصلة التي يتصور وجودها بين المذهب الأشعري والصوفية المباحية[3].

=

Gimaret, "Un problème de théologie musulmane," 40:17–23;

والجليند، قضية الخير والشر، ٤٢-٥١ (يشمل أقوال المعتزلة). انظر أيضا:

Gardet, Dieu et la destinée de l'homme, 120–1; and Meier, "The Cleanest about Predestination," 321–2.

(1) Roger Arnaldez, "Apories sur la prédestination et le libre arbitre dans le commentaire de Razi," *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales* 6 (1959–1961): 123–136 (at 135–6).

(٢) يفرق أبو طالب المكي، قوت القلوب (بدون مكان: د.ن.، د.ت.)، ١/ ١٢٧-١٢٨ (أي قرب نهاية القسم ٣٠ من المجلد ١)؛ يفرق بين أمر الله وهو ما يرتبط بالفرائض الشرعية وبين محبة الله وهي ما يرتبط بالفرائض والنوافل معًا. وللاطلاع على مناقشة عامة حول النزاع/التناقض بين إرادة الله وأمره في الصوفية، انظر:

Awn, *Satan's Tragedy and Redemption*, 101–9.

(٣) يربط ابن تيمية بوضوح بين مساواة الأشاعرة الإرادة بالمحبة وبين المباحية الصوفية، انظر: الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٨/ ٣٣٧-٣٧٠؛ والحسنة، مجموع ١٤/ ٣٤٦-٣٥٩. انظر في المقابل:

Bell, *Love Theory*, 90–1.

دفاع ابن تيمية عن الاتساق بين الخلق والأمر

كما هو واضح من المناقشة السابقة، يكرس ابن تيمية معظم جهده للموازنة بين الخلق والأمر دون المساومة بأحدهما على الآخر ودون الوقوع في التشكيك والقول بالعبثية، إلا أن سعيه قليل نسبيًا للكشف عن منطق العلاقة بين الخلق والأمر حين يُظْهِر تناقضَهما، لكنه لا يُغفِل المشكلة تمامًا، وربما أقوى صُوَرِه المجازية التي تلتقط العلاقة التناقضية بين الخلق والأمر هي صورة النظر بالعينين، ولم أجد إلا استخدامًا صريحًا واحدًا لهذا المجاز في كتابات الشيخ. وفيما يتعلق بإرادة الله التقديرية وإرادته الشرعية، يقول الشيخ: «الحكم يجري على وفق هاتين الإرادتين؛ فمن نظر إلى الأعمال بهاتين العينين كان بصيرًا، ومن نظر إلى القدر دون الشرع أو الشرع دون القدر كان أعور»(١).

ويكشف ابن تيمية عن تماسك موقفه في القليل من المواضع، لكنه جاء بأكمل إسهاماته من خلال كتابه (المنهاج) الذي أطلقه في وجه الحِلّي المتكلم الشيعي ذي الميل المعتزلي. والحلي يلمح بقوة إلى أن إرادة/مشيئة الله عند السنة تتصف بالعبثية،

(١) مجموع الفتاوى، ١٩٨/٨. وعند مناقشته ربوبية الله وألوهيته في الشرك، مجموع ٩٠/١، يتحدث ابن تيمية كذلك عن مشهدين، لكن على نحو أقل حماسا، إذ يقول: «فإذا تحقق العبد لهذا المشهد ووفقه لذلك بحيث لا يحجبه هذا المشهد عن المشهد الأول فهو الفقيه في عبوديته، فإن هذين المشهدين عليهما مدار الدين». وبالنسبة إلى هذه الإشارة فإنني أدين بالفضل إلى يحيى ميتشوت:

Yahya M. Michot, “Textes Spirituels d’Ibn Taymiyya: IV. Entre la divinité et la seigneurialité, le polymorphisme de l’associationnism (*shirk*),” *Le Musulman* (Paris) 16 (1991): 8–13, (at 10),

وهو ما يترجم الشرك، مجموع ٨٨/١-٩٤.

ويتهم النبي من بين أمور أخرى بأنه عصى الله؛ لأنه أمر بالإيمان؛ إذ يعتقد أهل السنة أن الكفر هو مراد الله من الكافر[1]. وقد تناولنا رد ابن تيمية على المعتزلة في هذا الصدد، وتركيزنا هنا منصب على محاولة الشيخ الدفاع عن عقلانية منهجه/معالجته.

الحكمة في الأمر لا في العون

في مناقشة موسعة في كتاب (المنهاج) يفرق ابن تيمية بين نوعين من الإرادة كما يلي؛ أولًا إرادة الفاعل أن يفعل فعله، وثانيًا إرادة الفاعل أن يفعل غيره فعلًا ما[2]. وفيما يتعلق بالمقام الإلهي يرى الشيخ أن البعض يثبت فقط النوع الأول من الإرادة، أي إرادة الله أن يفعل بنفسه، ومن الواضح أن هؤلاء هم الجبرية، إلا أن الشيخ لم يذكر ذلك صراحة. وفي المقابل يثبت القدرية النوع الثاني من الإرادة لكنهم ينكرون النوع الأول بإنكارهم أن الله يخلق أفعال العباد. ويؤكد ابن تيمية أن السلف يثبتون كلا النوعين من الإرادة، ويكمل بمثالين من الأمور البشرية لتوضيح كيفية حصول ذلك في محاولة منه لتعزيز معقولية هذه الرؤية. فعلى سبيل المثال؛ يمكن لشخص أن يأمر شخصًا آخر بما ينفعه، لكن هذا الآمر لا يساعد مأموره في فعله لأنه ليس له مصلحة في ذلك، وهذا يشبه أن ينصح أحدهم آخر بأن يتزوج امرأة ما، لكنه لا يتزوجها هو. ويحتج ابن تيمية بأنه إذا كانت هذه التفرقة ممكنة بالنسبة إلى المخلوقات فإنها ممكنة بالنسبة إلى الله من باب أولى a fortiori؛ فالله يأمر البشر بما ينفعهم وينهاهم عما يضرهم، غير أنه لا يخلق جميع الأفعال التي يأمر بها، ومثل هذا يصدق على أمر الله لفرعون وأبي لهب بأن يؤمنوا، لكنه لم يُعِنْهُم على الإيمان لحكمة له في ذلك أو لدرء مفسدة غير معلومة.

ويتقدم ابن تيمية في (المنهاج) ليؤكد أن أمر شخص ما بفعل شيء ما ينفع هذا أو حتى ذاك (الآمر أو حتى المأمور) ليس كإعانته المأمور على تنفيذ فعله، والآمر قد يكف عن المساعدة ليتجنب مشقته الشخصية، وكمثال على هذا يورد الشيخ القصة القرآنية عن الرجل الذي جاء موسى كي ينصحه بالهرب: «وقال لموسى:

---

(١) المنهاج، ٣/١٥٤ = ٢/٢٨.

(٢) المنهاج، ٣/١٦٨-١٧٧ = ٢/٣١-٣٤. وهذه التفرقة يشار إليها أيضًا في المصدر نفسه، ٣/١٨ = ١/٢٦٧؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٨/٤٧٧-٤٧٨.

﴿إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [القصص: ٢٠]، فهذا مصلحته في أن يأمر موسى بالخروج لا في أن يعينه على ذلك، إذ لو أعانه لضره قومه»[1]. وهنا يحتج ابن تيمية مرة أخرى بأنه إن أمكن على المستوى البشري أن يأمر المرء غيره دون أن يساعده نظرًا لحكمة أو مصلحة تخصُّه؛ فإن ذلك ممكن لله بالأولى. ويضيف الشيخ مثالًا آخر لتوضيح مفهومه الأساسي: شخص ما -يبدو أنه ملك، لكن الشيخ لا يحدد- قد يدرك أنه من مصلحة عبد من عبيده أن يتعلم أساليب الحكم، وقد يأمر الملك عبده بفعل ما هو مصلحة له (أي لعبده)، إلا أن الملك لن يعين عبده على ذلك خشية أن يصبح عدوًّا لابنه (أي لابن الملك). وخلاصة القول هي أن الله له حكمة في كل ما يأمر به وكل ما يخلقه حتى «وإن كان في ذلك نوع ضرر لبعض الناس لما له في ذلك من الحكمة»[2].

وتوضيحات ابن تيمية المتنوعة، والتي يستمدها من شؤون البشر، تفترض سلفًا تحرر الشخص المأمور أي حريته في الفعل باستقلال عن السيطرة الخارجية. لكن الشيخ يوضح في بداية هذا المقطع من (المنهاج) أن الفرق بين إرادة الفعل بالنفس وإرادة الفعل للغير

يستلزم تضمين خلق أفعال الإنسان بالكامل في إرادة الله للفعل، وبالتالي فلا حاجة للقول بأن أمثلة ابن تيمية لا تنطبق على العلاقة الإلهية-البشرية بشكل صريح، والشيخ يقر بذلك على هامش الكلام إذ يكرر مقصوده الرئيس:

> والأمثلة التي تذكر في المخلوقين -وإن لم يكن ذكر نظيرها في حق الرب- فالمقصود هنا أنه يمكن في حق المخلوق الحكيم أن يأمر غيره بأمر ولا يعينه عليه، فالخالق أولى بإمكان ذلك في حقه مع حكمته[3].

وكما في مواضع أخرى، لا يوضح الشيخ منهجه الكلامي على النحو المرجو، لكن معقولية أسلوبه تصبح واضحة بالرجوع إلى الأمر القرآني بنسبة المثل الأعلى إلى

---

(١) المنهاج، ١٧٢/٣ = ٣٢/٢.

(٢) السابق، ١٧١/٣-١٧٥ = ٣٢/٢-٣٣ (القول تحديدا في ١٧٥/٣ = ٣٣/٢).

(٣) السابق، ١٧٦/٣ = ٣٣/٢.

الله، وهو ما تناولناه في الفصل الأول. وبينما يقول الشيخ بأن ذات الله وصفاته وأفعاله لا تشبه بالكلية التي لدى البشر؛ نجده مع ذلك ينسب إلى الله كمالات بشرية محمودة. وفي هذا المقطع من كتاب (المنهاج) يعارض ابن تيمية ما تضمنه جدال الحِلّي من أن العلاقة بين الخلق والأمر تتصف باللا معقولية، ويستند الشيخ في معارضته إلى أمثلة من الحكمة البشرية تدل على أحقية الحكمة الإلهية في الحمد والثناء.

ويكمل ابن تيمية في (المنهاج) ببعض التوضيحات لما يتعلق بحكمة الله في خلق الأشياء غير المرغوبة أو المؤلمة، فيذكر مثلًا أن خلق الله للمرض والاضطهاد يؤدي إلى التضرع والتذلل والتوبة و التكفير عن الذنوب وإماتة الكبر والعدواة، وترقيق القلب، وجميعها منافع لم تكن الصحة والعدل ليجلباها بالضرورة. وينهي ابن تيمية مناقشته للإرادتين في (المنهاج) بالقول بأن استيعاب تفاصيل الحكمة الإلهية هو أمر بعيد المنال عن عقول البشر[١]. وسوف نركز في الفصل الخامس على حكمة الله في الشر.

وبعد ذلك بقليل في (المنهاج) يعود ابن تيمية مرة أخرى ليحدِّد الفرق بين إرادة أمر الغير وإرادة إعانة الغير، ويورِد الشيخ قول المتكلم الشيعي الحلي بأنه (أي إله السنة) الذي يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد يتصف بالسفه، ويؤكد الشيخ أن الأمر ليس كذلك؛ فالطبيب الذي يأمر المريض بتناول الدواء ليس عليه أن يعاونه في تناول الدواء، والذي يشيرُ غيره في شؤون التجارة والزراعة ليس عليه أن يتبع هو ما يشور به، كذلك قد يُفتي المفتي للمستفتي بألا يفعل ما يفعله هو نفسه؛ لما قد يترتب على ذلك من ضرر للمستفتي، كما أن مروِّض الأفاعي (أو الحاوي) لا يكون سفيهًا إذا نهى ابنَه عن ترويض الأفاعي، وبالمثل فالسبَّاح عليه أن ينصح من لا يعرف السباحة بألا يسبح، والملك الذي يخرج إلى الحرب ينهى امرأته عن الخروج معه. وفوق الإشارة إلى هذه الأمثلة يقدم ابن تيمية عبارة تصريح بهدفه المنهجي، فيذكر أنه لا يمكن وجود مثال أو مثل مطابق لله من كل وجه؛ إذ لا شيء مثله، كما يتعين هدف الشيخ في إظهار أن المرء قد يأمر بما لا يريد، بينما يعتقد المعتزلة أن هذا سفه بالضرورة[٢].

---

(١) السابق، ١٧٦/٣-١٧٧ = ٣٣/٢.

(٢) السابق، ١٨٨/٣-١٩٠ = ٣٦/٢-٣٧.

فعل المرء ما يكرهه لأجل حكمة يحبها

لاحظ بيل أن ابن تيمية يحاول كذلك أن يُكسِب معضلة الخلق والأمر منطقًا معقولًا، وذلك بتفسيره خلق الله للأشياء بما يناقض أمره كوسيلة إلى ما يحبه. ويتناول الشيخ هذه المسألة على نحو أكمل في كتابه (المنهاج) -أيضًا- في رده على النزعة المعتزلية للحلي، إذ يحتج الشيخ بأن البشر قد يريدون ما يكرهون مثل تناول الدواء، وفي المقابل قد لا يريدون ما يحبون كامتناع المريض عن أكل ما يضره من الطعام، والمنطق نفسه يسري على الصائم الذي لا يأكل رغم حبه للطعام ولا يشرب رغم عطشه، وكذلك من يحب اتباع شهواته لكنه لا يفعل ذلك؛ لأنه يكرهها عقلًا ودينًا. ويخلُص ابنُ تيمية إلى أنه إذا كانت هذه المفارقات ممكنة من جهة المخلوقات؛ فلا منطق في نفي إمكانها بالنسبة إلى الله. هذا ويوسِّع الشيخُ تفكيرَه تجاه فرق آخر بين ما هو مرادٌ ومحبَّب لذاته، وما هو مراد كوسيلة مؤقَّتة تؤدي إلى ما هو محبب لذاته؛ فالمريض مثلًا قد يشرب الدواء باعتباره وسيلة إلى الصحة التي يحبها ويريدها. وهكذا يستنتج الشيخ أن هناك نوعين من الإرادة: إرادة ما هو محبوب لذاته، وإرادة ما هو مكروه لكنه مراد للوصول إلى ما هو محبوب لذاته[1].

ودفاعًا عن القول بخلق الله لأشياء يكرهها كوسيلة إلى أشياء يحبها، يرى ابن تيمية أن هناك حاجةً إلى الاختيار بين بدائل متناقضة، فعلى المستوى البشري نحن نفهم أن المرء لا يستطيع الاستمتاع بجميع الأشياء في آنٍ واحد، ولذة الأكل تمنع لذة الشرب في الوقت نفسه، والاستماع لصوت ما يمنع الاستماع لصوت آخر، كما لا يمكن لأحد أن يقصد الحج ويخرج مجاهدًا إلى القتال في وقت واحد، فلكل شيء لوازمه الضرورية. وحتى مع كون الله قادرًا على كل شيء؛ فهو لا يمكنه خلق المتناقضات في مكان واحد وآنٍ واحد، فلا يمكنه أن يخلق ولدًا قبل والده؛ إذ التصرف الإلهي يتبع قواعد المنطق، وبالتالي فهو حين يخلق الطاعة في بعض الناس دون بعض، فإن هذا

---

(١) السابق، ٣/١٦٣-١٦٤ = ٢/٣٠، ٣/١٨٢ = ٢/٣٥، ٣/٢٠٧ = ٢/٤١، ٥/٤١٤ = ٣/١٠٣؛ والاحتجاج، مجموع الفتاوى ٨/٣٦٢-٣٦٣؛ والجبر، مجموع ٨/٤٧٨.

يكون لحكمةٍ ما لا يمكن تحقيقها بوسائل أخرى[1].

في بعض المواضع في (المنهاج) يُعرِّفُ الشيخ حكمة الله نفسها بأنها ما هو مراد ومحبوب، إذ يؤكد قائلًا: «خَلَق المخلوقات لحكمته التي يحبها»[2]، كما أن الله يخلق الأشياء التي يكرهها ويبغضها «لحكمة يحبها ويرضاها»[3]. وفي موضع آخر يذكر الشيخ أن هذه الأشياء تُخلَق باعتبار غاياتها لا باعتبار ذواتها[4]، وهذا يفسر خلق الله للشياطين وغيرها من الأعيان الخبيثة[5]. ويضيف الشيخ -في (المنهاج) أيضًا- أن الله قادر على خلق جميع البشر مؤمنين لكنه لا يفعل لحكمة ما في ذلك، وقد يعلم أن ذلك يؤدي إلى ما يكرهه[6]، وعلى أية حال فالشيخ لا يتكهَّن بما عساه أن يكون الغاية من المكروه. وبما يتماشى مع طريقته في جعل المثل الأعلى لله، فإن هدفه ببساطة هو توضيح كيفية تصور محبة الله لحكمته فيما يخلق.

---

(١) المنهاج، ١٨٣/٣-١٨٦ = ٣٥/٢-٣٦، ٤١٥/٥-٤١٦ = ١٠٣/٣-١٠٤. انظر في المقابل: الجبر، مجموع الفتاوى ٥١٢/٨-٥١٣.

(٢) المنهاج، ٤٠٨/٥ = ١٠٢/٣. انظر في المقابل: المصدر نفسه، ٤٠١/٥ = ١٠٠/٣.

(٣) السابق، ٤١١/٥ = ١٠٢/٣. انظر في المقابل: الثلث، مجموع الفتاوى ٩٩/١٧.

(٤) الاحتجاج، مجموع الفتاوى ٣٦٣/٨، حيث يذكر ابن تيمية كذلك أن السلوك الصحيح للعارف الصوفي هو أن يكره الكفر والعصيان الذي خلقه الله، تمامًا كما أن الله يكرهه، لكن أن يحب حكمة الله في خلق هذه الأشياء، تمامًا كما أن الله يحب حكمته.

(٥) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٧٨/٨.

(٦) المنهاج، ١٨٣/٣ = ٣٥/٣.

خاتمة

يعرض هذا الفصل كيفية احتجاج ابن تيمية على التيارات الثلاثة التي يعتقد أنها أخفقت في الموازنة بين القول بالخلق الإلهي والقول الأمر الإلهي، إذ يهاجم الشيخ أولًا القدرية والمعتزلة لإنكارهم شمول الخلق الإلهي وسقوطهم في القول بالثَّنَوِيَّة بتوكيدهم أن البشر هم خالقو أفعالهم، ثم يتهم ثانيًا الجهمية والأشعرية والصوفية بتوظيف خلق الله وتقديره لأفعال البشر كعذر للتهاون في حق الشريعة. هذا ويزعم الشيخُ أن ابن عربي وأتباعه لم ينفوا مسؤولية الإنسان فحسب، وإنما أيضًا طمسوا الفارق بين الخالق والمخلوق في وحدوية ميتافيزيقية تجعل أحكام القيمة بلا معنى؛ لأن كل شيء هو إلهي. وفي تفسيره لسورة (الشمس) يتهم ابنُ تيمية كلًّا من المعتزلة والأشاعرة بأنهم وقعوا في الخطأ باعتقادهم أنَّ خلق الله لأفعال البشر ينافي الحكم العقلي على القيمة البشرية لهذه الأفعال نفسها. أما المعتزلة فيقولون بأن العقل يميز بين الأفعال الحسنة والقبيحة وأن هذا يمنع خلق الله لهذه الأفعال، وأما الأشاعرة فيرون أن خلق الله لأفعال الإنسان يمنع إدراك العقل للقيمة الأخلاقية التي يلحقها الله بهذه الأفعال. وعلاوة على ذلك، ينكر ابن تيمية على طائفة ثالثة تتكون من الشعراء والزنادقة وأهل المجون، ويتهم هؤلاء باتِّباع إبليسَ في وصفهم للخلق والأمر الإلهيَّين بالتناقض، وكذلك بالتقليل من شأن حكمة الله وعدله.

وإلى جانب سِجَالاتِه يوظِّف ابن تيمية رؤيته التفسيرية للخلق والأمر لإضفاء المنطق على المفردات المتباينة التي يتضمنها القرآن والخطاب الديني الأوسع، فهناك مترادفات للتعبير عن خلق الله للكائنات؛ منها الربوبية والتقدير والمشيئة والإلهام

والقدرة والكلمات الكونية، وهناك ألفاظ أخرى متعلقة بالأمر والنهي؛ كالألوهية والكلمات الدينية الشرعية، والمحبة والرضا والكره، والفرق بين التقوى والفجور. وبعض هذه الألفاظ -المتضمَّنة في القرآن- كالإرادة والحكم والقضاء يربطها ابن تيمية بالمعنى الكوني على بعض الأصعدة، وبالمعنى الشرعي على أصعدة أخرى، وتشير هذه المجموعات المتنوعة من الألفاظ إلى مجالين متمايزين؛ مجال لتقدير الله لجميع الأشياء، ومجال لمسؤولية البشر عن طاعة الله.

وفي الغالب لا يعالج ابن تيمية الإشكال العقلي في القول بالأمر والخلق في آنٍ واحد، إلا أنه -لا سيما في (المنهاج)- يوظِّف أمر الشرع بجعل المثل الأعلى لله في إثبات أن القول بخلق الله لما يعارض أمره ليس قولًا عبثيًّا بالضرورة. ويدعم الشيخ رأيه هذا مستشهدًا بأمثلة متنوعة من حياة البشر، فيحتجُّ مثلًا بأنه قد يكون للآمر حكمة في أَمْرِ غيره بفعلٍ ما مع امتناعه عن تقديم العون له، أو أن أحدهم قد يفعل ما يكرهه انطلاقًا من محبته لغاية منشودة. وبينما يعترف ابن تيمية بأن هذه التوضيحات لا تفسر العلاقة بين خلق الله وأمره، نجده يقول بأن مثل هذه المقاصد المهمة يجدر أن تُنسب إلى الله من باب أولى.

الفصل الرابع

خلق الله للأفعال بواسطة العباد

ابن تيمية وأفعال العباد في أبحاث سابقة

جذبت رؤيةُ ابن تيمية حول أفعال العباد اهتمامًا بحثيًا ملحوظًا بشكل أكبر مما هو في أي من المسائل الأخرى التي تناولها الشيخ فيما يتعلق بالإلهيات. ويلاحظ هنري لاوست Henri Laoust في كتابه (Essai) أن الشيخ ينتقد قول الأشاعرة بالكسب، وأحيانًا أخرى يعترف بالسببية الثانوية، لكنه أيضًا يؤكد القول بقدرة الله المطلقة. وكانت النتيجة ازدواجيةً في المنظور عصية على الحل: «من خلال التأمل في الإلهيات، يتعمق شعور الإنسان بالحتمية/الجبرية المطلقة، ولكنه يقنع نفسه -عمدًا- بحريته من أجل ضروريات الحياة الأخلاقية والاجتماعية». ويضيف لاوست في أحد الهوامش أن الشيخ غالبًا ما يُناقض نفسَه بإثبات قدرة الله المطلقة وحرية الإنسان في آنٍ[1]. وملاحظات لاوست صحيحة في نطاق ما، لكنها لا تبين موقف ابن تيمية بالكامل.

---

(1) Laoust, *Essai*, 166–7 and n. 4 (quote on 167).

ويكرر لاوست تقييم الشيخ باعتباره غامضًا فيما يتعلق بمسألة فعل الإنسان، انظر:

Les schismes dans l'Islam (Paris: Payot, 1965), 400–401,

وهو ما يذهب إليه كريستيان فان نيسبن:

Christian van Nispen, *Activité Humaine et Agir de Dieu*, 264–5.

بحماس أكبر، يذهب فيكتور مكاري (Victor Makari) إلى أن رؤية ابن تيمية حول أفعال العباد «بلا شك مقنعة» و«عميقة وواضحة». ويبدو أنَّ ثناء «مكاري» نابعٌ عن قراءته لابن تيمية في تفنيده لفكرة تسلسل العلل المنسوبة إلى الجويني المتكلم الأشعري، وكذلك إلى الفيلسوف ابن رشد[١]. وبينما يوظف ابن تيمية اللغة الفلسفية في القول بالأسباب أو العلل، فإن هذا الفصل يسعى إلى بيان عدم فاعلية هذه الأسباب، وأنها ليست إلا أدوات لأفعال الخلق الإلهي. فالله يخلق الموجودات مباشرة، وليست أفعال العباد حلقات في سلسلة من الأسباب على رأسها السبب الأول[٢].

وللأسف لم ينتبه مكاري لعمل دانيال جيماري (Daniel Gimaret) الأقدم والأعمق؛ ففي مقال له عام ١٩٧٧م حول فعل الإنسان في الفكر الحنبلي، يخصص جيماري قسمًا لآراء ابن تيمية التي يحويها كتاب (المنهاج) ورسالة (الإرادة) [٣]، وفيه يركز جيماري على بعض السمات التي تميز مذهب الشيخ؛ منها التوسط بين الأشاعرة والمعتزلة، ومعارضة قول الأشاعرة بالكسب، وإثبات كون فعل الإنسان حقيقي ومخلوق من الله، وإثبات نوع من العلة الثانوية. كذلك يشير جيماري باختصار إلى نوعين من الإرادة الإلهية تم تناولهما في الفصل السابق؛ الكونية والشرعية، ويبدي إعجابه بأصالة ابن تيمية وبراعته، وبقدر الدور الذي يوكله إلى أفعال العباد[٤]، إلا أنه في كتابه عام ١٩٨٠م لا يبدي إعجابًا كبيرًا بتناول أهل السنة -ككل- لأفعال العباد، ويبرر استبعاده للحنابلة وابن تيمية من هذا الكتاب بأنهم لم يضيفوا جديدًا إلى التقليد السُّني المتعلق

---

(1) Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics*, 76–81 (quotes on 80).

(٢) انظر توماس مايكل:

Thomas Michel, A *Muslim Theologian's Response* to *Christianity*, 44 55,

حيث لا يحلل توماس مذهب الشيخ في الفعل البشري بالتفصيل، وإنما يبين نقطة مهمة تاريخيًّا. ويوجه الشيخ نقده إلى مذهب الأشاعرة في القدر الإلهي؛ لأنه يحجِّم مسؤولية الإنسان، وهذا النقد يضيف بُعدًا جديدًا للاعتراض الحنبلي الحديثي على علم الكلام؛ ذلك أن متقدمي الحنابلة لم يُدينوا الأشاعرة لهذا السبب.

(3) Daniel Gimaret, "Théories de l'acte humain dans l'école Ḥanbalite," *Bulletin d'études orientales* 29 (1977): 156–178.

(٤) كذلك يتبع جورج مقدسي في كتابه (Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine, 51–6) جيماري في كتابه (Théories de l'acte humain dans l'école Ḥanbalite)، إذ يقدم مقدسي عرضًا مختصرًا من كتاب (المنهاج) يُظهر أن الله بالنسبة إلى ابن تيمية هو خالق فعل الإنسان، بينما الإنسان هو فاعل فعله.

بهذه المسألة العقدية. ويوضح جيماري في هامش قصير أنه أثناء كتابة مقاله الأسبق عن آراء الحنابلة لم يكن يدرك مدى تأثر ابن تيمية بفخر الدين الرازي، لكنه ولسوء الحظ لم يذكر المزيد حول هذه الصلة[1].

لكن هذا الفصل يذهب إلى ما وراء جيماري، ويدرس آراء ابن تيمية بطريقة جديدة ومختلفة معتمدًا على مجموعة أوسع من كتابات الشيخ، ويوضح كيف أنه يشبه الرازي، وأنه أكثر حزمًا من الرازي وابن عربي تجاه القول بالجبر والتناقض، ومع ذلك يجب التركيز أولا على هؤلاء وغيرهم ممن سبقوا ابن تيمية.

---

(1) Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris: J. Vrin, 1980), x n. 3.

السياق الفلسفي والكلامي

يتضح من الفصل السابق أن الانقسام الأساسي في الفكر الإسلامي الكلامي بشأن فعل العبد يدور حول التساؤل عن خالق هذا الفعل ومُقَدِّرِه: الله أم العبد؟ أما المعتزلة فقد اهتموا بإثبات العدل الإلهي في الثواب والعقاب، لذلك ذهبوا إلى أن العباد هم خالقو أفعالهم بإرادتهم الحرة؛ أي بحرية الاختيار بشكل مستقل عن السيطرة الحتمية للعوامل الخارجية. وأما بقية التقليد الإسلامي فقد تركز اهتمامهم على الطبيعة الشمولية للقدرة الإلهية، لذلك ذهبوا إلى إثبات خلق الله وتقديره لفعل العبد. وفلسفة الدين الغربية تقسم هذا النوع من الجبرية إلى نوعين؛ الجبرية المتشددة التي تنكر أي دور لإرادة الإنسان في خلق أفعاله وترى أن حرية الإنسان وهم، والجبرية المرنة، أو الحرية في إطار التوفيق، التي ترى أهمية فعل الإنسان وإرادته دون الاعتراف بإرادته الحرة، لكن هذا المنظور الأخير يقع في التناقض؛ إذ يفترض أن الإنسان يمارس حق الاختيار وبالتالي فهو مسؤول من الناحية الأخلاقية، حتى وإن رجع تقدير إرادته بالكامل إلى أسباب خارجية[١].

والجبر المحض المنسوب إلى جهم بن صفوان هو مثال أولي للجبرية المتشددة في الإسلام، ووفقًا له فإن الله لا يخلق فعل العبد ويقدره فحسب، وإنما هو الفاعل

---

(١) حول تحليل مفاهيمي للمفاهيم التي أقدمها هنا من حرية الإرادة، والتوفيقية (أي الجبرية المرنة)، والجبرية المتشددة، انظر:

Thomas P. Flint, "Providence and predestination," in A *Companion to Philosophy of* Religion, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (*Oxford*, UK: Blackwell Publishers, 1997), 569–576.

الوحيد كذلك. وحين يقال إن العباد يفعلون كذا فإن ذلك يكون على سبيل المجاز لا غير، إذ ليس هناك اختلاف بين أفعال الإنسان وحركة الجمادات، أو بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، والله هو خالق الأفعال جميعها على حد سواء(١).

يرى بعض العلماء أن ابن سينا جبري متشدد أو يكاد يكون، بينما يرى آخرون أنه يفسح المجال لحرية الإنسان(٢). وقول ابن سينا بأصلح العوالم الممكنة حيث جميع الموجودات الممكنة واجبة الوجود بأسباب خارجة عنها وصولًا إلى السبب الأول؛ هذا القول بالتأكيد يناقض حرية الإرادة، لكننا هنا لا نهدف إلى تصنيف النزعة

---

(1) Gimaret, *Théories de l'acte humain en* théologie *musulmane*, 64–6.

ويضيف جيماري أن هذا الرأي في قول جهم قد يلزم دعمه من كتاب (مقالات الإسلاميين) للأشعري، والذي يشير إلى أن جهمًا يجعل للإنسان قدرة وإرادة بمعنى يشبه المقصود من مفهوم الكسب الأشعري.

(٢) انظر جورج فضلو حوراني:

George F. Hourani, "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966): 25–48,

والذي يفهم ابن سينا على نحو قريب جدًّا من الجبرية المتشددة. ويعارض جورج في ذلك كل من «ألفريد إل. إيفري» و«لين إي. غودمان»:

Alfred L. Ivry, "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism," in *Islamic Theology and Philosophy*: *Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 160–171; and Lenn E. Goodman, Avicenna (London: Routledge, 1992), 83–96.

أما «ميتشوت» فيفضل القراءة الجبرية المتشددة، انظر:

Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 61–63 n. 18,

حيث يلاحظ أنه بالنسبة إلى ابن سينا فإن البشر لا يتضرعون إلى الله إلا «بوجه ما»، في حين أن الله يُحدث هذا التضرع «بالحقيقة». وبالتالي لا يمكن القول بأن البشر يفعلون بالحقيقة، وإنما يقال ذلك على سبيل المجاز فقط. ويترجم ميتشوت ويعلق على عدد من المقاطع لابن سينا تتسم بنزعة جبرية أقوى من ذلك. ويضيف يحيى ميتشوت لأدلته على «النزعة الجبرية التامة لدى ابن سينا»، انظر:

Yayha Michot, ed. and trans., *Avicenne: Réfutation de l'astrologie* (Beirut: Les éditions al-Bouraq, 1427/2006), 61–71 (quote on 61),

حيث يترجم نصوصًا إضافية متعلقة بالمسألة، أغلبها من كتاب (التعليقات) لابن سينا. وعلى نحو أكثر إثارة للجدل، يذهب إيناتي (Inati, *The Problem* of *Evil*, ١٥٤-١٦٢) إلى أن ابن سينا جبريٌّ صارم بغض النظر عما قد يقوله بشأن حرية الإنسان. كذلك تتحدث منى أبو زيد عن نزعة ابن سينا الجبرية في مفهوم الخير والشر، ١٨٣-١٩١. والآن انظر أيضًا «كاترينا بيلو»:

Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden: Brill, 2007).

الجبرية لدى ابن سينا، متشددة كانت أو متساهلة، أو غامضة وينقصها الإثبات. ومحط الاهتمام هنا أن ابن سينا يتحدث عن الاختيار بطريقة تبطن نزعة جبرية مرنة أو نزعة توفيقية، وقد اتبع هذه الطريقة من بعده مفكرون منهم ابن تيمية. وفي الفقرة التالية من كتاب (التعليقات)، يوضح ابن سينا أن الإنسان يظن أنه يختار بحريته ووفقًا لأغراضه الخاصة، رغم أنه محكوم تمامًا بأسباب/علل خارجية.

> النفس مضطرة في صورة مختارة، وحركاتها تسخيرية أيضًا كالحركة الطبيعية فإنها تكون بحسب أغراض[1] ودواعٍ فهي مسخرة لها. إلا أن الفرق بينها وبين الطبيعة أنها تشعر بأغراضها، والطبيعة لا تشعر بأغراضها[2].

والصياغات من هذا النوع قد وجدت طريقها إلى آثار ما بعد ابن سينا في كتابات الغزالي والرازي وابن عربي، وكذلك ابن تيمية كما سنرى. فالغزالي مثلًا في كتابه (إحياء علوم الدين) يذكر أن الإنسان «مجبور على الاختيار»، وإن «معنى كونه مجبورًا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارًا أنه محل لإرادة حدثت فيه»[3].

وربما يمكن وصف معظم الأشاعرة بالنزوع إلى التوفيق، لكنهم يبينون ذلك بطرق مختلفة. ووفقًا للرؤية المنسوبة إلى الأشعري، والتي نقلها أشاعرة متأخرون، فإن الله هو الخالق والفاعل لفعل الإنسان -كما في مذهب جهم بن صفوان- لكن الإنسان يكسب هذا الفعل بقدرة يُحدِثُها الله فيه، وليس هناك علاقة سببية بين هذه القدرة وبين كسب الفعل، كما أن هذه القدرة لا تُحتِّم الفعل/الكسب من أي وجه، إلا أن القدرة

---

(١) تُقرأ «أغراض» لا «أعراض».

(٢) ابن سينا، التعليقات، ٥٣.

(٣) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ٢٥٤/٤-٢٥٥، في المقابل: ٥/٤. وحول الرازي انظر المزيد مما يلي في هذا القسم. انظر أيضًا ويليام تشيتيك:
William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), 188–190,
حيث يترجم «ويليام» أمثلة متعددة على توكيد ابن عربي أن العباد مجبورون في اختيارهم، وذلك من كتاب الفتوحات المكية (مثلا: ٤٤٤/٢ و٢٢٩/٣).

والكسب كليهما يثبت مسؤولية الإنسان عن أفعاله. أما الباقلاني الأشعري فقد اتخذ طريقًا مختلفةً نوعًا ما، إذ يقول بأن قدرة الإنسان تحتم صفة للفعل، لكن أشاعرة أخر مثل الجويني في (الإرشاد) ثم الآمدي والإيجي ينكرون أي تأثير لقدرة العبد في الفعل، وهذه هي الجبرية الأشعرية الصارمة التي يرفضها ابن تيمية صراحة[1].

وهناك منظور ثانٍ للرؤية الأشعرية حول فعل الإنسان، وقد صِيغَ بألفاظٍ سببية. فالجويني في كتابه (العقيدة النظامية) يذكر أن الله يخلق قدرة العبد كوسيط أو سبب ثانوي في خلقه لفعل الإنسان[2]. ويرى الشهرستاني أن الجويني بهذا قد سلك مسلك الفيلسوف ابن سينا الذي يقول بتسلسل الأسباب وصولًا إلى السبب الأول؛ أي إلى الله. ويبدو جيماري متردِّدًا في تفسيره للسببية الثانوية عند الجويني ولدى التوجهات الأفلاطونية المحدثة من هذا النوع؛ لأن الجويني يصرح بخلق الله للأسباب التي تنتج فعل العبد مباشرة[3].

---

(1) Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 79–118, 154–6, 160–1.

وليس من الواضح تمامًا ما إن كان الأشعري نفسه قد أنكر السببية بين قدرة الإنسان والفعل المكتسب. وقد ذهب ريتشارد إم فرانك إلى أن الأشعري قد اعتقد في السببية:

Richard M. Frank, "The structure of created causality according to al Aš≠arī: An analysis of *the Kitāb al-Luma'*, pars. 82–164," *Studia Islamica* 25 (1966): 13–75.

هذا ويدحض بنيامين أبراهاموف أطروحة فرانك:

Binyamin Abrahamov, "A re-examination of al-Ash'arī's theory of kasb according to Kitāb al-*luma'*," Journal of the Royal Asiatic Society 1989 ii: 210–221.

كذلك يكشف جيماري عن ضعف أطروحة فرانك، لكنه أيضًا يسوق دليلًا على إمكان قول الأشعري بالسببية/العليّة:

Gimaret ,*Théories de l'acte humain en théologie musulmane, 79–92.*

إضافة إلى ذلك انظر دراسة شوارتز:

M. Schwarz, "'Acquisition' (Kasb) in early Kalām," in Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday, ed. S.M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1973), 355–387.

(٢) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري ([القاهرة]: مطبعة الأنوار، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م)، ٣٠-٤٢.

(٣) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، حققه وترجمه إلى الإنجليزية ألفريد جويلوم (AlfredGuillaume =

كذلك يحيط الغموض بتفسير الغزالي، وليس هناك خلاف كبير على أن الغزالي قد وظف مفردات السببية التي استخدمها ابن سينا، إلا أن معانيها ليست ناصعة الوضوح. ويرى كل من جيماري وميشال مرموره (Michael Marmura) أن الغزالي أشعري صارم ينكر تأثير قدرة العبد في الفعل، ويرى أن الله يخلق السبب والمسبَّب مباشرة في سلسلة الأسباب والمسببات التي تكوِّن العالم. وإذ لا وجود للتأثير السببي بين الأسباب، فإن الأسباب تعمل كشروط تتوقف عليها الأسباب المتعاقبة. والله كي يخلق الإرادة البشرية لا بد من وجود علم بشري أولًا؛ ومن أجل العلم لا بد من حياة بشرية أولًا؛ ومن أجل الحياة لا بد من وجود جسد بشري أولا، وهكذا. وقد انتهى مرمورة إلى أن «الغزالي... يتبنى أفكار ابن سينا. لكن هذه الأفكار قد أُعيد تأويلها وصياغتها بألفاظ المناسبة/الاقتران occasionalist عند الأشاعرة»[1].

أما بنيامين أبراهاموف (Binyamin Abrahamov) وريتشارد فرانك (Richard Frank) فيقرءان الغزالي بشكل مختلف، ويوضحان أنه يؤمن -لكن دون تصريح- بسلسلة من الأسباب والمسببات الطبيعية تعود إلى الله الذي هو السبب الأول والرزاق، وهذه السلسلة لا يمكن لله أن يتدخل فيها. ويسعى فرانك إلى إضفاء المعنى على تناقضات الغزالي في كتاباته، ويحتج بأن الغزالي أشعري في ظاهره لكنه يبطن أفكارًا متنوعة تنتمي إلى الأفلاطونية المحدثة[2]. لكن آراء فرانك لم تسلم من النقد؛ فكل من ميشال

= [London: Oxford University Press، ١٩٣٤])، ٧٨ (الأصل العربي)، ٣٥ (الترجمة). وللاطلاع على مناقشة وافية، انظر جيماري:

Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 120–8,

حيث يحتج بأن الشهرستاني قد حمَّل قول الجويني أكثر مما يحتمل.

(1) Michael E. Marmura, "Ghazali and Asʿarism Revisited," *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 91–110, especially 102–110 (quote on 108); and Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 128–132. See also Michael E. Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtiṣād," *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994): 279-315.

(2) Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazālī's Theory of Causality," *Studia* Islamica 67 (1988): 75–98; and Richard M. Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School* (Durham, NC: Duke University Press, 1994), 4, 20–1, 36–9, and 86–101.

ويصرح فرانك (٢٠-٢١) أنه بالنسبة إلى الغزالي فإن الله بطبيعته لا يمكن أن يعيق «التأثير الذاتي للأسباب». كذلك =

مرمورة وأحمد دلّال Dallal ينتقد فرانك لقراءته نصوص الغزالي على نحو خاطئ، ولعدم فهمه للألفاظ التي يستخدمها(١). وهذا الخلاف القائم حول الغزالي، والذي لم يجد تسوية بعد، يوضح جيدًا أن استخدام المتكلمين لألفاظ السببية يخضع لتفسيرات متباينة، ويعد ابن تيمية مثالًا رئيسًا في هذا الصدد. وبينما يقرأ مكاري مذهب الشيخ في الفعل البشري من جهة العلة الطبيعية والفاعلية، فإنني سوف أبين -من المنظور الكلامي على الأقل- أن العلة الشرطية أو الأداتية (conditional or instrumental) هي التفسير الأفضل.

وفيما بعد ابن سينا، يُعد المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي إحدى الشخصيات البارزة في علم الكلام، وقد عارضه ابنُ تيمية في كتاباته مرارًا. ويوضح جيماري أن الرازي متأثر بابن سينا وكذلك بالمعتزلة في معالجته للعلاقات السببية التي يتضمنها فعل الإنسان، لكنه يحصر حرية الإرادة عند المعتزلة في كونها إما حرية توفيقية وإما جبرًا. والرازي لا يتحدث عن مفهوم الكسب التقليدي عند الأشاعرة، أو أنه يرفضه ويعتبره لفظًا بلا معنى، بل ويذهب إلى أن الأدلة القرآنية لا تؤدي إلى علم يقيني بشأن مسألة فعل الإنسان، فهذا النص المقدس قد يُستخدم في إثبات أطروحات القدرية أو الجبرية، والأدلة العقلية هي وحدها ما يحسم هذا الأمر(٢).

= يقدم ريتشارد فرانك أدلة تفصيلية لهذا التقدير، ويحتج بأن الغزالي يتبنى التفاؤلية والضرورانية الطبيعية التي جاء بها ابن سينا، رغم عدم اكتمال نظريته في الإلهيات ورفضه للعديد من أطروحات ابن سينا «المتهافتة». انظر:

Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System*: Al-*Ghazâlî and* Avicenna (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992), 47–82, and 86.

(١) انظر ميشال مرموره:

Michael E. Marmura, "Ghazālian Causes and Intermediaries," Journal of the American Oriental Society 115 (1995): 89–100,

وفيه يرد على كتاب فرانك (*Creation and the Cosmic System*). هذا ويقدم أحمد دلال مراجعة على كتاب فرانك (*Al-Ghazālī and the Ashʿarite School)*، انظر:

Ahmad Dallal, "Ghazali and the Perils of Interpretation," *Journal of the American Oriental Society* 122.4 (2002): 773–787,

(2) Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 134-140.

وفي حديثه عن الرازي، يعتمد جيماري بشكل كبير، لكن ليس حصريًا، على نسخة مخطوطة من كتاب (المطالب العالية) للرازي. والمادة المتعلقة بأفعال العباد توجد الآن في الجزء التاسع من النسخة المطبوعة. وكذلك للاطلاع =

ويتمثل الدليل العقلي الأساسي عند الرازي في حجة المرجِّح، والتي رأينا ابن تيمية يستخدمها بالفعل في إثبات وجود الله ودحض حجج الفلاسفة والمتكلمين حول أصل العالم. وينسب جيماري الفضل إلى الرازي في إنشاء هذه الحجة رغم أن ألفاظ «المرجِّح» و«الرجحان» ومشتقاتها تعود إلى ابن سينا والمتكلم المعتزلي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ/١٠٢٥م). وليبدأ حجته، يفترض الرازي إلى جانب المعتزلة أن الله يخلق قدرة الإنسان على الإتيان بفعل أو نقيضه، ويحتج بأنه لا شيء «يرجح كفة» هذه القدرة البشرية لصالح فعل على آخر كليهما ممكن على حد سواء، فقدرة الإنسان لا تستطيع أن ترجح من نفسها، وهو ما يستلزم مرجِّحًا يرجح أحد الفعلين على الآخر، وبالتالي -كما يؤكد الرازي- فإن الله هو من يأتي بالمرجح، وهكذا يوجد فعل الإنسان بواسطة قدرته ومرجِّح، وكلاهما يخلقه الله[1].

ويذكر جيماري أن الرازي قد ألف حجة المرجح لإحراج المعتزلة باستنتاجه أنهم يقولون ضمنيًا بالجبر. وأما المعتزلة الجبائية، ومنهم عبد الجبار وتلميذه أبو الحسين البصري، فيقولون بأن أفعال الإنسان الاختيارية لا تنشأ عن قدرة الإنسان وحدها، وإنما كذلك عن وجود الداعي[2]. وقد اتبع جيماري الرازي إذ يرى أن مذهب المعتزلة يؤدي حتمًا إلى القول بالجبر؛ لأن الداعي الذي يخلقه الله هو ما يُقدِّر الفعل. وقد رد كل من ريتشارد فرانك وويلفرد ماديلونج (Wilferd Madelung) على ما جاء به جيماري فيما يتعلق بعبد الجبار، واحتجَّا بأن عبد الجبار يرى أن الداعي لا يوجِب الفعل. هذا

= على معالجة لقول الرازي في فعل العبد أكثر تفصيلًا من تلك التي قدمها جيماري، انظر أيمن شحادة:

Shihadeh, *Teleological Ethics*, 13–44,

ويوضح شحادة أن فخر الدين الرازي قد التزم بالمذهب الأشعري التقليدي في القول بالكسب، وكان ذلك في أعماله المتقدمة، لكنه ترك هذا القول فيما بعد. إضافة إلى ذلك، ووفقًا لشحادة (n. 34 10)، فالجزء التاسع من النسخة المطبوعة من كتاب (المطالب العالية) هو في الواقع عمل مستقل سابق على الكتاب، ويحمل عنوان (الجبر والقدر).

(1) Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 140–1.

(2) Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 39–60.

وللاطلاع على تاريخ مفصل لأصحاب أبي علي الجبائي، وبخاصة أصحاب ابنه أبي هاشم (البهشمية)، ومنهم عبد الجبار وأبو الحسين البصري، انظر مارغريثا تي هيمسكيرك:

Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in Mu'tazilite Theology*: 'Abd al- *Jabbār's Teaching on Pain and* Divine *Justice* (Leiden: Brill, 2000), 13–71.

ولم يتحدث فرانك عن أبي الحسين البصري، لكن ماديلونج يؤكد أنه كذلك -وإن كان بصعوبة- يستمر في القول بالطبيعة غير الموجِبة لدواعي وعوامل الترجيح في إحداث فعل الإنسان، وأن اختيار الإنسان هو ما يقرر الفعل(١). وبغض النظر عن هذه التوضيحات، يبقى أن الرازي ينسب إلى أبي الحسين القول بأن الداعي موجِب، وهو كما يوضح جيماري ينتهي إلى النتيجة المنطقية للجبر. الداعي يأتي بالفعل إلى الوجود وجوبًا، وبخلاف ذلك قد يستلزم الفعل داعيًا آخر سابقًا له، وهكذا إلى ما لا نهاية له. وهكذا فإن الاختيار الصعب الذي لا مفر منه يكون بين الجبر والحتم من جهة، وإنكار الخالق من جهة أخرى. وقد اختار الرازي القول بالجبر وإثبات الخالق، وبخلاف سابقيه من الأشاعرة لم يتردد في وصف نفسه بالجبري(٢).

وبعيدًا عن جداله مع المعتزلة، يصور الرازي عملية الفعل البشري بألفاظ توفيقية لها نظائرها في المنظور النفساني للفعل الاختياري عند المعتزلة؛ الإنسان هو الفاعل لفعله، لكن الله هو من يخلق الفعل ويقدِّره، وحين يجتمع الداعي بالقدرة على الفعل ونقيضه على حد سواء، فإن الفعل بالتالي يصبح واجبًا. ويذكر جيماري أن الرازي أحيانًا ما يعبر عن الداعي بألفاظ مثل القصد والإرادة والمشيئة، وأنه يتحدث أيضًا عن الإرادة الجازمة التي تأتي بالفعل إلى الوجود وجوبًا، فالإنسان يفعل بإرادته والله هو من يخلق هذه الإرادة. وتبعًا لذلك يؤكد الرازي أن «الإنسان مضطر في صورة مختار»، مستخدمًا صيغة تشبه التي يستخدمها ابن سينا والغزالي مما ورد أعلاه (٣).

---

(1) Wilferd Madelung, “The Late Muʿtazila and Determinism: The Philosopher’s Trap,” in *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*, ed. Biancamaria Scarcia Amoretti and Lucia Rostagno, vol. 1, Islamistica (Rome: Bardi, 1991), 245–257; and R.M. Frank, “The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ǧabbar,” *Le Muséon* 95 (1982): 323–355.

ويوضح فرانك R.M. Frank أن «الجبرية النفسانية» التي ينسبها جيماري إلى الجبائية تعارض تركيز المعتزلة على العدل بشكل أساسي. وانظر أيضا: الجليند، قضية الخير والشر، ١٥-١٨٦، للاطلاع على عرض لفكر عبد الجبار فيما يتعلق بالدواعي، وهو ما يوافق تحليلات كل من فرانك وماديلونج Madelung.

(2) Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, 142–5.

(3) Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, 145–9

(الاقتباس من الرازي، المطالب العالية، ٩/٢٥).

بالإضافة إلى هذه النزعة التوفيقية، هناك فقرة في تفسير الرازي تظهر تأكيده على الطابع التناقضي لمسألة فعل الإنسان[1]. ويقدم الرازي تعليقاته عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ﴾ [البقرة: ٧]، فبعد استنتاجه أن الدلائل السمعية على فعل الإنسان تقع في حيز التعارض، يتحول إلى الحجج العقلية للأشاعرة -ويسميهم أهل السنة- والمعتزلة. وينقل الرازي أولًا أن الفقيه الشافعي أبا القاسم الأنصاري (ت: ٥١٢هـ/١١١٨م) يحتج بأنه لا المعتزلة ولا أهل السنة (أي الأشاعرة) يجوز اتهامُهم بالكفر في هذه المسألة؛ لأن كليهما ينزِّه الله. كذلك يبيِّن الرازي أن أهل السنة يعظِّمون الله بقولهم إنه هو الموجِد ولا موجد سواه، في حين يركز المعتزلة على حكمة الله بقولهم إنه لا يليق بجلال حضرته أن يفعل القبائح. وينتقل الرازي بعد ذلك إلى «سِرٍّ» ثانٍ يتعلق هذه المرة بعلة فعل الإنسان، ويكتب من جهة أن «إثبات الإله يُلجئ إلى القول بالجبر»، ثم يكتب أن «إثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة [البشرية]». ووفقًا لهذا القول الأخير، وهو قول المعتزلة، فإن هداية الله للإنسان من خلال رسوله محمد ﷺ تستلزم مسؤولية الإنسان عن الفعل وقدرته عليه. وفي المقابل يثبت الرازي القول بالجبر من خلال احتجاجه بالمرجِّح، وهكذا فإن إنكار لزوم المرجِّح لأفعال العباد يعني إنكار الخالق، لكن إثبات المرجح يستلزم القول بالجبر والحتم في أفعال الإنسان وهو ما يساوي إنكار الرسول. ثم يقدم الرازي سرًّا ثالثًا؛ نحن ندرك بالبديهة الحاجة إلى مرجح يقدر وجود الشيء أو عدمه، لكن وفقًا لمنطق هذا السر السابق فإن هذه الرؤية تؤدي إلى القول بالجبر في أفعال الناس. وفي المقابل نحن نعلم بداهةً أن هناك اختلافًا بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، وبين حسن الحمد وقبح الذم، وبين الأمر والنهي، وهذا يلزم عنه قول المعتزلة. وهكذا يخلص الرازي إلى أنه

---

(١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، ط. ٣ (القاهرة: مؤسسة المطبوعات الإسلامية، د.ت.)، ٥٢/٢-٥٣. وجيماري:

Gimaret, *Théories de l’acte humain en* théologie *musulmane*, 152–3,

وشحادة:

Shihadeh, *Teleological Ethics*, 38–9,

يقدمان ترجمة جزئية لهذا المقطع.

وكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم قدرة الله وحكمته، ويختتم حديثه بسؤال الله أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير. وفي هذا النص الرازي يضع حرية الإرادة عند المعتزلة في مواجهة القول بالجبر، ولا يحاول التوفيق بين الطرفين(١).

وهناك ثلاثة أقوال مختلفة يمكن استخلاصها من هذا العرض السابق لفكر الرازي فيما يتعلق بفعل الإنسان. الأول هو أن الرازي يسمي نفسه جبريًّا ويعترف صراحة بقوله بالجبر في أفعال الإنسان، كما أنه يجعل النزعة التحررية لدى أبي الحسين البصري في نطاق الجبر أيضًا. والثاني هو أن يعبر بوضوح عن نزعة توفيقية تجعل الإنسان فاعل الفعل والله خالق الفعل بخلق القدرة والإرادة الجازمة التي تأتي بالفعل إلى الوجود. وأما ثالث الأقوال فهو أن الرازي في تفسيره يركز على التناقض بين حرية الإرادة والجبر ولا يسعى إلى إظهار التوافق بينهما.

وعلى نحو ما يمكن القول بأن يبدأ ابن عربي من حيث انتهى الرازي، إذ يرى هذا المنظِّرُ الصوفي أن أدلة الوحي يعارض بعضُها بعضًا، كما يرى أن أقوال المعتزلة والأشاعرة متناقضة رغم أنهم حججهم قوية وسليمة من الناحية العقلانية -الأُوَلُ استنادًا إلى الأمر الإلهي، والأُخَرُ استنادًا إلى القدرة الإلهية. ويذهب ابن عربي إلى أن الغموض هو الصفة الأساسية للحقيقة، وأن جميع المناظير -حتى وإن كانت متناقضة- لها صحتها بشكل ما من الأشكال. ولذلك، في هذه المسألة كما في غيرها، قد لا تصح محاولة تحديد موقف معين لابن عربي. لكنه مع ذلك يقول إن التحقق من هذا الأمر لا يكون إلا بالكشف، وأن هذا يعطي مصداقية أكبر لقول الأشاعرة. وأخيرًا يرى الشيخ العارف أن كل الأفعال هي أفعال الله، وأنه لا صلة بين الوسائط أو قدرة الإنسان وبين الفعل، والغالب هو أن كسب الفعل يُنسبُ إلى الإنسان، وهذا هو اختياره الحر(٢).

---

(١) يلاحظ الرازي، المطالب العالية، ٨/١١٨، نفس التناقض أو التعارض، ويشير إلى أنه يجب على العوام ألا يخوضوا في ذلك. هذا ويقدم شحادة (Shihadeh, *Teleological Ethics*, ١٨١-٢٠٣) مناقشة دقيقة نزعة الرازي الشكّية في أواخر حياته فيما يتعلق بالمعرفة اليقينية في المسائل الكلامية والميتافيزيقية.

(٢) يترجم شيتيك (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, ٢٠٥-٢١١) عددًا من النصوص المتعلقة بفعل الإنسان من كتاب ابن عربي الفتوحات المكية (وبخاصة ٣/٤٠٣، وفي الترجمة ٢٠٨).

وسوف تبين الأقسام التالية أن ابن تيمية يقاوم الانجراف نحو الاعتراف الصريح بصفة التعارض كما فعل الرازي وابن عربي، ويرفض التخلي عن القول بالعقلانية في مواجهة هذه التناقضات الكلامية الأكثر تشددًا. يعمل ابن تيمية في الإطار الميتافيزيقي الذي أنتجته رؤية الرازي في الإلهيات، ويتمسك الشيخ بالتوفيق بين فاعلية العباد وترجيح الله لأفعالهم، وهذا، بالإضافة إلى هجومه على الجبرية والأشاعرة المتشددين، يفسر لماذا يبدو ابن تيمية -بكلمات جيماري- «مضادًّا للأشعرية أكثر من كونه مضادًّا للمعتزلة»[1]، رغم أن مبادئه الميتافيزيقية المضمرة تتسم بنزعة جبرية تامة.

---

(1) Gimaret, "Th éories de l'acte humain dans l'école Ḥanbalite," 166.

ابن تيمية والتوفيق بين الخلق الإلهي وأفعال العباد

الله هو الخالق والمحدِث والمرجِّح لفعل الإنسان

يدعم ابن تيمية القول بأن الله هو خالق أفعال العباد بآيات قرآنية مثل: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، ﴿وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [السجدة: ٢٤]، ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠﴾ [المعارج: ١٩-٢٠] [١]. ومن أجل الدليل العقلي على أن الله هو خالق أفعال العباد، يتحول ابن تيمية إلى حجة الرازي في المرجح وحجة المحدِث المكافئة لها. والشيخ يستخدم هاتين الحجتين بشكل موسع في (المنهاج) لمواجهة النزعة المعتزلية لدى الحلي.

وهناك نسخة كاملة وواضحة من حجة المحدِث تسير كما يلي. يذكر ابن تيمية أولا أن الإرادة البشرية أو الفعل البشري يحدُث بعد عدم. والآن، كما يحتج، فإن الحادث إما له محدِث أو ليس له. إن لم يكن له فإننا بالتالي أما إحداث بلا محدِث. وإن كان للفعل محدِث فلا بد أن يكون العبد أو الله أو غيرهم. إن كان العبد، فإن محدِث الفعل نفسه يستلزم محدِثًا سابقًا عليه وهكذا دون انتهاء. وهذامستحيل؛ لأن تسلسل الحوادث لا يمكن أن يقوم في البشر الذين هم أنفسهم محدَثون. وإذا كان المحدِث شيء آخر، تظل مشكلة التسلسل قائمة كما لو كان المحدِث من البشر. وهذا

---

(١) المنهاج، ١١٠/٣ = ١٧/٢، ١٥٣/٣ = ٢٨/٢، ٢٥٨/٣ وما بعدها = ٥٤/٢ وما بعدها؛ والإبطال، مجموع الفتاوى ٧٨/٨-٧٩؛ والدرء، ٦٨/١-٦٩.

ينتج عنه أن الله ولا بد هو الخالق والمحدِث لفعل العبد وإرادته[١].

وأما حجة المرجِّح فقد قُدِّمت بالفعل من قبل الرازي أعلاه، وليس هنا حاجة إلى تقديم تفاصيلها. ويرى ابن تيمية أن هذه الحجة تأتي بالنتيجة نفسها التي تأتي بها حجة المحدِث[٢]. وفي مسار نفس الحجة يستخدم الشيخ عَرَضًا ألفاظ «الحدوث» و«الترجيح» بالتبادل[٣]، ونتيجة الحجتين هو أن الله يخلق ويرجح أو يُحدث أفعال العباد مباشرة بتوفير العلة التامة التي توجب فعلا ما.

هذا ويرى ابن تيمية كذلك أن هناك اختلافًا جوهريًا بين أفعال العباد الاختيارية وأفعالهم الاضطرارية من منظور الخلق الإلهي. فهو يوضح أن الله يخلق أفعال العباد «بواسطة خلقه لمشيئة العبد وقدرته، كما يخلق المسببات بأسبابها؛ فيخلق السحاب بالريح، والمطر بالسحاب، والنبات بالمطر»[٤]. وسيُعرض المزيد عن السببية/التعليل فيما بعد في هذا الفصل، وهنا يكفي القول بأن طرائق الخلق الإلهي متطابقة في المجالين الأخلاقي والطبيعي، والاختلاف الوحيد هو أن إرادة البشر وقدرتهم في المجال الأخلاقي هي أسباب/وسائط، كما أن جميع أفعالهم تتوقف في حدوثها على الإرادة الإلهية. ويدعم ابن تيمية هذا بتكراره الآيتين القرآنيتين: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩][٥]، ويوضح أن هذه الآية تثبت للإنسان إرادة وهو ما يخالف قول الجبرية، وتثبت توقف هذه الإرادة على الإرادة الإلهية وهو ما يخالف قول القدرية[٦]. كذلك يذكر الشيخ أن الإيمان بقدرة الإنسان أمر أساسي للإيمان بالأمر والنهي والوعد والوعيد، كما أن

---

(١) المنهاج، ٢٣٦/٣ = ٤٨/٢.

(٢) السابق، ١١٨/٣-١١٩ = ١٩/٢، ٢٣٦/٣ = ٤٩/٢، ٢٦٨/٣-٢٦٩ = ٥٧/٢-٥٨.

(٣) السابق، ٣٠/٣-٣١ = ٢٧٠/١، ١١٦/٣-١١٨ = ١٨/٢-١٩.

(٤) المنهاج، ١٤٦/٣ = ٢٦/٢.

(٥) الواسطية، مجموع الفتاوى ١٥٠/٣؛ والإرادة، مجموع ١١٨/٨؛ ومجموع ٢٣٨/٨؛ والقضاء، مجموع ٢٦٨/٨؛ والاستطاعة، مجموع ٣٧٤/٨؛ والكسب، مجموع ٣٩٣/٨؛ والجبر، مجموع ٤٥٩/٨، ٤٨٨؛ والمنهاج، ١١١/٣ = ١٧/٢، ٢٣٦/٣ = ٤٨/٢.

(٦) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٨٨/٨.

الإيمان بإرادة الله أساسي للإيمان بالقدر[١]، لكنه مع ذلك يؤكد أن إرادة الإنسان وقدرته تعتمدان في تفعيلهما بالكلية على الخلق الإلهي[٢]. وغالبًا ما يتحدث ابن تيمية عن إرادة الإنسان وقدرته، وإن لم يكن حديثه دقيقًا بشكل دائم. ويحلل القسمان التاليان هذا الخطاب بشكل أوسع.

القدرة القدرية والقدرة الشرعية

يستخدم ابن تيمية عدة ألفاظ للتعبير عن قدرة الإنسان؛ مثل القدرة والاستطاعة والطاقة والقوة، والقدرة والاستطاعة هما أكثر هذه الألفاظ شيوعًا في كتاباته، وهذه الألفاظ الأربعة جميعها تُستخدم باعتبارها مترادفات على مدى أربع صفحات من الجزء الثالث من النسخة المحققة من كتاب (المنهاج)[٣]، وعلى نحو مماثل يقول ابن تيمية في كتاب (الدرء) إن «استطاعة العبد» هي «قدرته وطاقته»[٤]. ويتحدث الشيخ عن نوعين من القدرة في البشر؛ النوع الأول يتمثل في «القدرة الشرعية المصححة (جسديًّا) للفعل التي هي مناط الأمر والنهي»[٥] أو «القدرة المشروطة في التكليف»[٦]، بينما يتمثل النوع الثاني في «القدرة القدرية الموجِبة للفعل التي هي مقارنة للمقدور لا يتأخر عنها»[٧]، ويسمي الشيخ هذا النوع الأخير أيضًا بالقدرة الموجبة للفعل. أما القدرة المصححة للفعل فتكون قبل الفعل ومعه وهي شرط لحدوثه، وأما القدرة الموجِبة

---

(١) مجموع الفتاوى، ٨/٢٤٠.

(٢) توضح الفقرة التالية من المنهاج، ٣/٢٦٩ = ٢/٥٧، قول ابن تيمية في العلية الإلهية التامة في خلق أفعال العباد، إذ يقول: «وإذا كان العبد لا يحصل فعله إلا بمرجح من الله تعالى، وعند وجود ذلك المرجح يجب وجود الفعل؛ كان فعله كسائر الحوادث التي تحدث بأسباب يخلقها الله تعالى، يجب وجود الحادث عندها. وهذا معنى كون الرب [تبارك وتعالى] خالقًا لفعل العبد، ومعنى ذلك أن الله تعالى يخلق في العبد القدرة التامة والإرادة الجازمة، وعند وجودهما يجب وجود الفعل؛ لأن هذا سبب تام للفعل، فإذا وجد السبب التام وجب وجود المسبَّب».

(٣) المنهاج، ٣/٤٧-٥٠ = ٢/٢٧٤-٢٧٥. انظر أيضًا استعمال ألفاظ «القدرة» و«الاستطاعة» و«الإرادة» بالتبادل: الإرادة، مجموع الفتاوى، ٨/١٢٩؛ والاستطاعة، مجموع ٨/٣٧١؛ والطاعة، مجموع ٨/٤٤١-٤٤٢.

(٤) الدرء، ١/٦٠.

(٥) الإرادة، مجموع الفتاوى، ٨/١٢٩.

(٦) المنهاج، ٣/١٠٣= ٢/١٥.

(٧) الإرادة، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٢٩.

فتكون في وقت الفعل بالضبط وليس قبله[1]. وكذلك تقع الاستطاعة في نفس النوعين كما هو وارد في فتوى (الاستطاعة) في قول الشيخ:

> فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل، فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له[2].

وفي عدد من النصوص يوظف الشيخ القليل من الآيات والأحاديث الرئيسة لتوضيح المقصود من الاستطاعة والقدرة المصححة للفعل، فهو يستشهد مثلًا بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، محتجًّا بأنه إذا كانت هذه هي الاستطاعة المقارنة للفعل، فإن الحج بالتالي لا يجب إلا على من حَجَّ بالفعل، وهكذا فإن من لم يحج لا يكون عاصيًا حتى وإن امتلك أسباب الحج[3]. كذلك ينقل الشيخ الحديث النبوي الذي يقول: «وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[4]، ويرى أن هذه الاستطاعة ليست مقارنة للفعل، ولو كانت مقارنة له لكان المعنى أنْ ائتوا منه ما فعلتم فلا يكونون بذلك مأمورين إلا بما فعلوه[5]. وكأمثلة على الاستطاعة المقارنة الموجِبة، يستشهد الشيخ بقول الله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ۝١٠١﴾ [الكهف: ١٠١][6]. ويضيف ابن تيمية في (الاستطاعة) أن النوع الأول من الاستطاعة شرعي ويربطه بالكلمات الأمريات الشرعيات، وأن النوع الثاني كوني يربطه بالكلمات الكونيات الخلقيات، وهو ما رأيناه

---

(١) المنهاج، ٥٠/٣= ٢٧٥/١، ٧١/٣= ٦/٢، ١٠٣/٣= ١٥/٢. انظر في المقابل: المصدر نفسه، ٤٧/٣= ٢٧٤/١.

(٢) الاستطاعة، مجموع الفتاوى ٣٧٢/٨. انظر في المقابل: المنهاج، ٤٨/٣-٥٠ = ٢٧٤/١-٢٧٥؛ والدرء، ٦٠/١-٦١؛ والسعادة، مجموع ٢٩٠/٨-٢٩١؛ وأبو ذر، مجموع ١٧٢/١٨-١٧٣.

(٣) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٢٩/٨؛ والاستطاعة، ٣٧٢/٨؛ والمنهاج، ٤٠٧/١-٤٠٨ = ١١٤/١.

(٤) البخاري، ٦٧٤٤، الاعتصام بالكتاب والسنة، الاقتداء بسنن رسول الله؛ وأحمد، ٩١٥٨.

(٥) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٢٩/٨؛ والاستطاعة، ٣٧٢/٨-٣٧٣.

(٦) الاستطاعة، مجموع الفتاوى ٣٧٣/٨؛ والدرء، ٦١/١.

في الفصل الثالث[1]. وهكذا فإن نوعي الاستطاعة عند الشيخ يرادفان الأمر والخلق، على الترتيب المذكور.

كذلك يذكر الشيخ أن القول بهذين النوعين من القدرة والاستطاعة هو ما عليه «محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف»[2]، كما ينقل أن المعتزلة وأتباعهم من الشيعة لا يثبتون إلا القدرة المُصَحِّحة للفعل، بينما لا يعترف الأشاعرة وغيرهم إلا بالقدرة الموجِبة له. أما الطائفة الأولى فتؤكد أن الإنسان يستطيع أن يفعل غير الذي يفعل، وأن قدرته مؤثرة في حدوث الفعل أو نقيضه على السواء، لكن الشيخ يرى أن هذا القول يُبطل مبدأ الترجيح. وأما الطائفة الثانية فتقول بأن الإنسان لا يستطيع أن يفعل غير الذي يفعل، وأن استطاعته لا تصلح إلا لفعل واحد، ولا تكون إلا مقارنة له، ويذكر ابن تيمية أن بعض هؤلاء مع ذلك يقولون بالنوع الأول من الاستطاعة إذا خاضوا في مجال الفقه[3].

غموض الإرادة البشرية

يعتقد ابن تيمية أن تأثير القدرة أو الاستطاعة المقارنة للفعل تؤثر فيه لحظة وقوعه، لكن في ضوء هذا القول لا يبدو موقف الإرادة واضحًا. والمزيد من البحث يُظهر أن المنظور النفساني لأفعال الإنسان عند الشيخ يتصف بالغموض إذا لم يُنظَر إلى تفرقته الأساسية بين الاستطاعة التي هي سلامة أعضاء الجسم لأداء الفعل، وبين القدرة التي هي العلة التامة للفعل.

ونبدأ بعدة فقرات من (المنهاج) وحده كي نظهر تنوع ابن تيمية في تعبيراته، وهناك فقرة تساوي بين الإرادة والقدرة، وفيها يتحدث الشيخ عن أناس -لم يُسَمِّهم- يتنازعون على «الفاعل المختار»: هل إرادته تتقدم فعله، أم أنها مقارنة له، أم تتصف

(١) الاستطاعة، مجموع الفتاوى ٣٧٣/٨. انظر في المقابل: الإرادة، مجموع الفتاوى ١٢٩/٨-١٣١.

(٢) الدرء، ٦٠/١.

(٣) الاستطاعة، مجموع الفتاوى ٣٧١/٨؛ وأبو ذر، مجموع ١٧٣/١٨؛ والسعادة، مجموع ٢٩٠/٨، ٢٩٢؛ والدرء، ٦٠/١؛ والمنهاج، ٤٠٨/١-٤٠٩ = ١١٤/١. وحول الفقهاء الذين يلتزمون بالنوع الأول من الاستطاعة في الفقه دون العقيدة/اللاهوت، انظر: الإرادة، مجموع ١٣٠/٨.

بالتقدم والمقارنة معًا؟ وكذلك: هل قدرته متقدمة على المقدور، أم مقارنة له، أم كلاهما؟ ثم يقدم الشيخ ما يؤمن بأنه الرأي الصحيح، إذ يقول: «الإرادة الجازمة مع القدرة التامة مستلزمة للفعل ومقارنة له، فلا يكون الفعل بمجرد قدرة متقدمة غير مقارنة، ولا بمجرد إرادة متقدمة غير مقارنة»(١). هذا ويرى ابن تيمية أنه قد يوجد قبل الفعل قدرة بلا إرادة، وإرادة بلا قدرة، كما قد يوجد عزم كذلك، ثم يكتب الشيخ: «فإذا حضر وقت الفعل قوي العزم فصار قصدًا، فتكون الإرادة حين الفعل أكمل مما كانت قبله، وكذلك القدرة حين الفعل أكمل مما كانت قبله»(٢). وهكذا توحِّد هذه المناقشة بين لفظي الإرادة والقدرة، ورغم ذلك فهي لا تقدم أية محاولة لشرح كيفية الارتباط بينهما أو ما إذا كانا متطابقين.

أما الفقرة الثانية التي نسوقها من كتاب (المنهاج) فتنفي كون القدرة عاملا موجبا للفعل، وتنيط هذا الأمر بالإرادة وحدها. وفيها يذكر الشيخ أن البعض يقول بوجود القدرة قبل الفعل، والبعض الآخر يقول بوجودها معه، ثم يقدم رؤيته الخاصة كما يلي:

> القدرة هي المصححة فقط، وهي تكون معه وقبله.
> وأما الاستلزام فإنما يحصل بوجود الإرادة مع القدرة، لا بنفس ما يسمى قدرة، والإرادة ليست جزءًا من مسمى القدرة، وهذا القول هو الموافق للغة القرآن، بل ولغات سائر الأمم؛ هو أصح الأقوال(٣).

وفي موضع تالٍ من الكتاب نفسه، يفرق الشيخ الإرادة عن القدرة بألفاظ مماثلة؛ فالقدرة هي شرط التكليف بالفعل، أما الإرادة فليست كذلك وإنما هي شرط وجود الفعل(٤). وفي فقرة رابعة، قبل ذلك بقليل في (المنهاج) أيضًا، يولي ابن تيمية الإرادةَ

---

(١) المنهاج، ٤٠٧/١ = ١١٣/١.
(٢) السابق، ٤٠٧/١ = ١١٣/١-١١٤.
(٣) السابق، ٧١/٣-٧٢ = ٦/٢.
(٤) السابق، ١٠٦/٣ = ١٦/٢.

أهمية أقل. وفيها يشرح الشيخ كلا القولين: القدرة توجد قبل الفعل أو توجد معه، ثم يقول بوجود قدرة قبل الفعل وقد تبقى إلى حينه، وقدرة ثانية مستلزِمة للفعل، وأن القدرة المتقدمة على الفعل ليست كافية لجعل المرء مؤمنًا أو كافرًا، بل الله يخص المؤمن بنعمة الهداية ويخلق إرادته للإيمان، وهذه الإرادة تدخل في «جملة القدرة المقارنة للفعل»[١]. وهنا تندرج الإرادة تحت القدرة التامة التي يخلقها الله مباشرة. وفي فقرة خامسة يقول ابن تيمية إن الإرادة الجازمة والقوة التامة إذا اجتمعتا لزم وجود الفعل، ثم يوضح أن هذا المستلزِم للفعل لا بد أن يكون مقارنًا له، إذ هو العلة التامة للفعل، والتي تكون مقارنة له وجوبًا ولا تتقدم عليه[٢].

وبتجاوز كتاب (المنهاج) هناك عدد من النصوص التي تقدم تنويعة مماثلة، إذ يتضمن كتاب (الدرء) مناقشة حول الاستطاعة/القدرة المستلزِمة للفعل، وتفسِّر هذه المناقشة الاستطاعة باعتبارها الإرادة. ويذكر ابن تيمية أن السلف فسروا الآية التي تقول: ﴿مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، بأن هناك أمورًا -كالسمع والبصر في هذه الحالة- لا تحصل لعدام الإرادة لا لعدم القدرة. وفي ذلك يكتب الشيخ: «فنفوسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه، وهذه حال من صده هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها»[٣]. وفي نص آخر يرى ابن تيمية أنه لا بد من إرادة جازمة توجِب وجود الفعل، لكنه يقر أيضًا بأن هذه الإرادة تدخل في الاستطاعة المقارنة التي هي مجموع ما يجب من الفعل[٤]. وفي فقرة موجزة في رسالة (الكسب) يُدخل الشيخ في الاستطاعة المقارنة للفعل ليس فقط الإرادة بل كل علة أخرى قد تتعلق بوجود الفعل، إذ يقول: «القدرة هنا ليست إلا عبارة عما يكون الفعل به لا محالة؛ من قصد وإرادة وسلامة الأعضاء والقوى المخلوقة في الجوارح وغير ذلك، ولهذا وجب أن تكون مقارنة للفعل»[٥].

---

(١) السابق، ٣/١٠٤.

(٢) السابق، ٣/ ٥٠ = ١/ ٢٧٥.

(٣) الدرء، ١/٦١.

(٤) الطاعة، مجموع الفتاوى ٨/٤٤١-٤٤٢.

(٥) الكسب، مجموع الفتاوى ٨/٣٩٠.

وخلاصة القول هو أن ابن تيمية يقول بوجود قدرة واحدة هي صحة جسم الإنسان للقيام بالأفعال، والتي هي شرط التكليف الإلهي له. كذلك يقول الشيخ بقدرة ثانية -يشير إليها بالإرادة أو القدرة أو الاستطاعة، أو بالألفاظ الثلاثة بالتبادل- تُحدِث فعل الإنسان، وهي القدرة التي يخلقها الله مباشرة. وليس هناك أدق مما سبق للحديث عنه حول كيفية تصور الشيخ لسيكولوجية الفعل البشري.

التوفيق بين الجبرية والقدرية بمفهوم الحرية في إطار التوافقية

أحيانًا ما يصرح ابن تيمية باتساق القول بمسؤولية الإنسان والقول بخلق الله لإرادته وقدرته، وذلك بالتوفيق بين الأشعري فخر الدين الرازي والمعتزلي أبي الحسين البصري. في (المنهاج) ينقل الشيخ فقرة من كتاب الرازي (الأربعين) يتهم فيها الرازيُّ أبا الحسين بالتناقض. ويحتج الرازي بأن أبا الحسين من جهة يتطرف في نزعته الاعتزالية بادِّعائه أن العلم بأن العبد موجد لأفعاله ضروري، إلا أنه من جهة أخرى يقع في نزعة جبرية مغالية بقوله إن الفعل موقوف على الدّاعي، وهو ما يراه الرازي ضرورة لترجيح وجود الفعل[1]. هذا ويصف ابن تيمية الشيعيَّيْن نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ/١٢٧٤م) وابن المطهر الحلي بالتناقض نفسه الذي وجده الرازي عند أبي الحسين[2].

ورغم هذا الاتهام يستمر ابن تيمية في توظيف فهم الرازي لنظرية أبي الحسين في الداعي باعتبارها قولًا بالجبر؛ ليثبت اتفاق الأشاعرة والمعتزلة في وجهات النظر. وهو ما سيظهر على نحو مغالط. ويؤكد الشيخ أن نظرية أبي الحسين مطابقة لمقالة جمهور أهل السنة، كما يدعي أن الجويني والحنبلي أبا خازم بن أبي يعلى (ت: ٥٢٧هـ/١١٣٣م) والكرامية يقاربون هذه النظرية[3]؛ فوجود قدرة الإنسان بمفردها لا يكفي لترجيح الفعل، والداعي أو المرجح التام لا بد أن يكون مقارنًا لهذه القدرة فيلزم

(١) الرازي، الأربعين، ٣١٩/١، وردت في المنهاج، ٢٥١/٣ = ٥٢/٢.

(٢) المنهاج، ٢٤٧/٣-٢٥٠ = ٥١/٢-٥٢، ٢٧٦/٣ = ٥٨/٢-٥٩. كذلك يذكر ابن تيمية في المصدر نفسه، ٢٧٣/٣ = ٥٨/٢، أن الزمخشري المعتزلي وبخلاف أبي الحسين لا يتمسك بالقول بطبيعة المرجح الموجِبة.

(٣) السابق، ٢٣٩/٣ = ٤٩/٢، ٢٥١/٣ = ٥٢/٢، ٢٦٨/٣ = ٥٦/٢.

عن ذلك وجود الفعل[١]. وهكذا يرى الشيخ أن المعتزلة أخطؤوا فقط حين زعموا أن الداعي ينشأ خارج إرادة الله وقدرته[٢].

كذلك يستخدم ابن تيمية التفسير الجبري لأبي الحسين البصري كي يوفق بين تقريري العلم الضروري اللذين اعتبرهما فخر الدين الرازي متناقضين. وفي الفقرة القادمة، المقتبسة من رسالة (الاستطاعة)، يثبت الشيخ أولًا أنه من المعلوم بالضرورة أن الأفعال الاختيارية تُعزى إلى الإنسان الذي هو فاعلها ومُحْدِثُها، ثم يجادل ثانيًا عن أنه من المعلوم بالضرورة أن إرادة الإنسان وفعله يتطلبان مُحدِثًا أو مرجِّحًا من الله. وهكذا يؤكد ابن تيمية أن القدرية والجبرية كليهما يمتلك جزءًا من الحقيقة فيما يتعلق بفعل العبد. وفعل العبد موجود بحق، وهو متوقف في وجوده على الله بالكلية. هذا ويخالف ابنُ تيمية الرازيَّ في أن العلم الضروري بفاعلية العبد الاختيارية لا ينفي العلم الضروري بافتقار فعل العلم إلى مُرَجِّحٍ، ولا تناقض بينهما[٣]. وفيما يلي حجته كاملة؛ إذ يقول:

> افترق القدرية والجبرية على طرفي نقيض وكلاهما مصيب فيما أثبته دون ما نفاه. فأبو الحسين البصري ومن وافقه من القدرية يزعمون أن العلمَ بأن العبد يُحدِث أفعالَه وتصرفاتِه علمٌ ضروري، وأن جَحْدَ ذلك سفسطة. وابن الخطيب ونحوه من الجبرية يزعمون أن العلم بافتقار رجحان فعل العبد على تركه إلى مرجح من غير العبد ضروري، لأن الممكن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجِّح، وكلا القولين صحيح، لكن دعوى استلزام أحدهما نفيَ الآخر ليس بصحيح؛ فإن العبد محدِث لأفعاله كاسِب لها، وهذا الإحداث مفتقِر إلى محدِث، فالعبد فاعل

(١) السابق، ٣١/٣ = ٢٧٠/١، ٧٤/٣ = ٧/٢، ٢٣٩/٣ = ٤٩/٢، ٢٦٧/٣-٢٦٨ = ٥٦/٢.

(٢) السابق، ٧٥/٣ = ٧/٢. انظر في المقابل: المصدر نفسه، ٢٤٨/٣ = ٥٢/٢،

(٣) انظر نقاشات مماثلة في الشمس، مجموع الفتاوى ٢٣٥/١٦-٢٣٧؛ والمنهاج، ٢٣٥/٣-٢٤٠ = ٤٨/٢-٤٩.

صانع محدِث، وكونه فاعلًا صانعًا محدِثًا بعد أن لم يكن لا بُد له من فاعل كما قال: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨﴾، فإذا شاء الاستقامة صار مستقيمًا، ثم قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]. فما عُلم بالاضطرار وما دلت عليه الأدلة السمعية والعقلية كله حق، ولهذا كان لا حول ولا قوة إلا بالله، والعبد فقير إلى الله فقرًا ذاتيًا له في ذاته وصفاته وأفعاله مع أن له ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا[١].

والظاهر أن ابن تيمية في هذا المقطع قد عمل على التوفيق بين فخر الدين الرازي وأبي الحسين البصري من خلال فهمه للفظ «يُحدث» بمعنًى مختلفٍ تمامًا عن معنى الخلق المعتاد لدى المعتزلة. ولم تتضمن الرسالة نفسها (الاستطاعة) شرحًا من الشيخ لكيفية إمكان القول بأن الإنسان يُحدث أفعاله، لكنه يطرح هذه المسألة في كتابه (المنهاج) إذ يوضح أن إحداث الله للأفعال يعني أنه يخلقها منفصلة عنه قائمة في الإنسان، بينما يعني إحداث الإنسان للأفعال أنه يُحدثها بقدرته ومشيئته التي يخلقها الله[٢]. وبالتالي فإن إحداث الإنسان للفعل عند ابن تيمية لا يتضمن خلق الإنسان للفعل كما تقول المعتزلة. ويتفق ابن تيمية مع الرازي في تشديده على ترجيح الله لفعل الإنسان، ويؤكد اتساق ذلك مع مسؤولية الإنسان بالقول بمجرد وجود فاعلية بشرية أرادها الله وخلقها، بدلًا من القول بحرية الإرادة البشرية في الفعل. ويرى الشيخ أن أفعال العباد موجودة على الحقيقة تمامًا كوجود ذواتهم وصفاتهم على الحقيقة، لكن قوله هذا يأتي في إطار توفيقي صارم، هذا إن جاز القول باعتقاد الشيخ في كون الإنسان يملك الاختيار والحرية.

(١) الاستطاعة، مجموع الفتاوى ٣٧٥/٨.

(٢) المنهاج، ٢٣٩/٣-٢٤٠ = ٤٩./٢.

قاعدة المحل: البشر هم فاعلو أفعالهم على الحقيقة

في عدد من النصوص، لا سيما في كتاب (المنهاج)، يفرق ابن تيمية بين الله الذي هو خالق فعل العبد وبين العبد الذي هو فاعل فعله، وذلك بقصر صفة الفعل على المحل (أي الإنسان) الذي يقوم به الفعل. ويُعَيِّنُ الشيخ هذا الفرق لمواجهة اعتراض المعتزلة بأنَّ الإله الذي يخلق أفعال المعصية هو إله ظالم فاعل لما هو قبيح(١). والله لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن الأفعال القبيحة؛ لأنه يخلقها في محل غيره هو، أي في الإنسان، وهو سبحانه لا يتصف بهذه الأفعال. وبفضل «قاعدة المحل» هذه، فإن الإنسان وحده هو ما يتصف بالأفعال القائمة به(٢).

يوضح الشيخ أن خلق الله لأفعال العباد هو كخلقه لصفاتهم، فالله يخلق الأسود والأبيض والطويل والقصير والظالم والمظلوم، وفي كلٍّ من هذه الحالات لا يوصف الله بالصفات بهذه التي يخلقها، وإنما البشر هم من يتصفون بها. الله لا يوصف بالسواد ولا البياض، ولا بالقِصَر ولا الطول، ولا بالإيمان ولا الكافر، وإنما يخلق هذه الأشياء في البشر(٣).

ومن المنظور البشري فالإنسان هو فاعل أفعاله حقيقةً -وليس مجازًا كما يقول جهم بن صفوان- بفضل ما خلقه الله قائمًا به. والإنسان يفعل بإرادته وقدرته واختياره، وأحكام أفعاله تعود عليه لا على الله(٤). ويوضح ابن تيمية أنه إذا كانت الأشياء التي

(١) انظر على سبيل المثال: المنهاج، ٤٥٥/١-٤٦٠ = ١٢٦/١-١٢٧، ٢٩٤/٢-٢٩٥ = ٢١٣/١، ١٣٧/٣-١٥٤ = ٢٤/٢-٢٨؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ١٢٢/٨-١٢٧؛ وأبو ذر، مجموع ١٥١/١٨-١٥٥. انظر في المقابل: الجبر، مجموع ٤٦٨/٨-٤٦٩.

(٢) المنهاج، ٤٥٥/١-٤٥٧ = ١٢٦/١، ١١٠/٣ = ١٧/٢، ١٤٦/٣ = ٢٦/٢، ١٤٨/٣ = ٢٦/٢؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ١١٩/٨-١٢٧؛ والجبر، مجموع ٤٨٣/٨-٤٨٤. انظر في المقابل جيماري:
Gimaret, "Théories de l'acte humain dans l'école Ḥanbalite," 176–7.

(٣) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٨٣/٨-٤٨٤؛ والكسب، مجموع ٤٠٣/٨؛ وأبو ذر، مجموع ١٥٥/١٨؛ والمنهاج، ٤٥٥/١-٤٥٧ = ١٢٦/١، ٢٩٤/٢-٢٩٥ = ٢١٣/١. انظر في المقابل: المنهاج، ٢١٧/٣-٢٢٠ = ٤٣/٢-٤٤.

(٤) المنهاج، ١٢/٣ = ٢٦٥/١، ١٠٩/٣ = ١٧/٢، ١٤٥/٣ = ٢٦/٢، ١٤٨/٣ = ٢٦/٢، ٢٥٧/٣ = ٥٤/٢؛ والواسطية، مجموع الفتاوى ١٥٠/٣؛ والإرادة، مجموع ١١٨/٨، ١٢٣؛ والجبر، مجموع ٤٥٩/٨، ٤٨٢-٤٨٣؛ وأبو ذر، مجموع ١٥١/١٨-١٥٥.

لا تملك الاختيار قد يقال إنها خرجت أو أتت من مكان معين، كالقول إن الثمر يخرج من الشجر والزرع من الأرض؛ فإنه من طريق الأولى أن تُنسَب هذه الأفعال إلى من يملكون الاختيار الحر، حتى وإن كان الله خالقهم[1]. وفي إحدى معالجاته لمسألة فعل الإنسان يقول الشيخ: «والقرآن قد أخبر بأن العباد يؤمنون ويكفرون ويفعلون ويعملون ويكسبون ويطيعون ويعصون ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويحجون ويعتمرون ويقتلون ويزنون ويسرقون ويصدقون ويكذبون ويأكلون ويشربون ويقاتلون ويحاربون»[2]. وهكذا فإن جميع الأفعال من طاعة ومعصية تُنسَب إلى العبد، فيصبح بذلك مستحقًّا للثواب والثناء، أو للعقاب والذم[3].

والنصوص التي توظف مبدأ/قاعدة المحل غالبًا ما تشمل نزاعًا مع الأفكار التي تقول بأن خلق الله وفعله هو عين المخلوق والمفعول[4]. وينسب ابن تيمية هذه الأقوال إلى جهم بن صفوان، والأشعري وأتباعه من مذاهب الفقه الأربعة بمن فيهم الحنبليَّيْن ابن عقيل وابن الجوزي[*][5]. ويوضح أن قصد هؤلاء هو تجنب القول بأن الفعل البشري له فاعلان (أي الله والإنسان) [6]، لكنه يعارض بأن المرء عليه أن يميز بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق. وبالتالي فإن فعل الإنسان هو فعله حقيقةً

---

(١) المنهاج، ١٤٥/٣-١٤٦ = ٢٦/٢.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٥٩/٨. انظر أيضًا: الواسطية، مجموع ١٥٠/٣؛ والإرادة، مجموع ١٢٠/٨؛ ومجموع ٢٣٧/٨-٢٣٨؛ والمنهاج، ١١١/٣ = ١٧/٢. انظر المنهاج، ٢٥٦/٣-٢٦٥ = ٥٣/٢-٥٦، ٣٣٦/٣-٣٣٩ = ٧٤/٢-٧٥؛ للاطلاع على قائمة موسعة ونقاش للنصوص القرآنية التي تدل على أن العباد هم فاعلو أفعالهم، وأن الله هو خالقها.

(٣) المنهاج، ١٥٣/٣-١٥٤ = ٢٨/٢.

(٤) الإرادة، مجموع الفتاوى ١١٨/٨ وما بعدها؛ والجبر، مجموع ٤٦٨/٨؛ والمنهاج، ٤٥٨/١-٤٦٠ = ١٢٧/١. ٢٩٦/٢ وما بعدها = ٢١٣/١ وما بعدها، ١٣/٣ = ٢٦٦/١، ١١٢/٣ = ١٧/٢، ٢٤٠/٣-٢٤١ = ٤٩/٢-٥٠، ٤٢٦/٥-٤٢٧ = ١٠٧/٣.

(*) لم أقف عليهما بالاسم في إشارات المؤلف في الهامش التالي (رقم ٧٧).

(٥) المنهاج، ٤٥٧/١ = ١٢٧/١، ٢٩٦/٢-٢٩٧ = ٢١٣/١-٢١٤، ١١٢/٣ = ١٧/٢؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٤٢٨/٨. كذلك ينقل ابن تيمية في المنهاج، ٢٩٦/٢ = ٢١٣/١، ٢٤٠/٣ = ٥٩/٢، أن المتكلم الأشعري أبا إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨هـ/١٠٢٧م) كان يقول بأن الفعل الواحد له فاعلان (أي الله والإنسان).

(٦) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٢٨/٨.

وهو مخلوق ومفعول بواسطة الله. الله يخلق الفعل لكنه لا يقوم به، وإذا قيل إن الفعل فعله فهذا يعني أنه مفعول منه في غيره. وينسب الشيخ هذا القول إلى أهل السنة عمومًا نقلًا عن البغوي الفقيه الشافعي (ت: ٥١٠هـ/١١١٧م)، كما ينسبه إلى الصوفية نقلًا عن الكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ/٩٩٠م أو ٣٨٤هـ/٩٩٤م)، وكذلك إلى عدد من الحنابلة. ويذكر الشيخ أيضًا أن هذا القول هو آخر قولَيْ أبي يعلى، كما ينسبه إلى المذهب الحنفي (الفقهي) وربما يقصد به المذهب الماتريدي (العقدي) الذي كان معتبَرًا بين الأحناف[1]؛ إذ يوضح جيماري أن تمييز ابن تيمية بين الفعل والمفعول يوافق الموقف العقدي للماتريدية، ويذهب إلى أن الشيخ أو أحد سابقيه من الحنابلة -كأبي يعلى مثلًا- ربما استعاروا هذه الفكرة من الماتريدية[2].

وفي ضوء قاعدة المحل يصرح ابن تيمية بأن الله ليس ظالمًا فيما يخلق، وأما خلقه للكفر والعصيان فيؤكد أن له حكمة فيه[3]. هذا ويقدم الشيخ في كتاب (المنهاج) أقيسة بالأولى للمزيد من الدفاع عن عدالة الجزاء الإلهي، إذ يحتج بأنه إن لم يكن ظُلمًا من بشرٍ أن يعاقب خادمَه على ظلمه الذي يخلقُه الله، فالأولى أنه ليس ظلمًا من الله أن يعاقب على ما خلق هو من ظلم. وكذلك إن لم يكن ظلمًا أن يعاقب أحد الناس غيره لأجل مصلحة ما دعت إليها الضرورة، فإن الله أولى ألا يكون نفس الفعل منه ظلمًا[4]. وفي حجة تالية في (المنهاج) أيضًا، يوضح ابن تيمية أنه مع هذه الحجة لا بد

---

(١) المنهاج، ٤٥٧/١-٤٥٨ = ١٢٧/١. انظر في المقابل المصدر نفسه، ٢٩٨/٢-٣٠١ = ٢١٤/١، ١١٢/٣ = ١٧/٢، ١٤٩/٣ = ٢٧/٢. وفي الطاعة، مجموع الفتاوى ٤٣٨/٨، يعرِّف ابن تيمية أبا منصور الماتريدي باعتباره من متكلمي أصحاب أبي حنيفة. وفي الإرادة، مجموع ١٢٠/٨-١٢٣، يقدم ابن تيمية تفسيرًا مفصَّلًا للتفرقة بين الفعل والمفعول، لكن الجزء الأول من هذا المقطع ملتبس وقد لا يكون صالحًا من الناحية اللغوية. وهناك سطران يظهران في مجموع ١٢١/٨ (من منتصف السطر ٤ إلى منتصف السطر ٦)، ولا وجود لهما في نسخ النص المتاحة في مجموعة الرسائل والمسائل ومجموعة الرسائل الكبرى. وعلاوة على ذلك، فإن هذين السطرين يتضمنان اللفظ الرئيس الذي هو «مسمى المصدر»، والذي يبدو أنه يستخدَم في السياق الأوسع على نحو غير متسق.

(2) Gimaret, "Théories de l'acte humain dans l'école Ḥanbalite," 177–8.

(٣) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٥٥/١٨؛ والمنهاج، ١٤٨/٣ = ٢٧/٢؛ والإرادة، مجموع ١٢٣/٨؛ ومجموع ٢٣٨/٨.

(٤) المنهاج، ١٤٨/٣ = ٢٦/٢.

من التزام القول بأن الله لا يُمثَّلُ بشيء، بل إن له المثل الأعلى؛ إذ هو الأحقُّ بالكمال[1].

لكن مع ذلك يبدو أن الشيخ لا يرضى تمام الرضا بهذه الحجج وبقاعدة المحل التي تقف من ورائها؛ ففي فتوى (الحسنة) التي يركز عليها الفصل القادم، يتجاوز الشيخ قاعدة المحل ويحاول نفي مسؤولية الله عن خلق الأفعال القبيحة، وذلك باعتبار العدم السبب النهائي لمعصية العباد.

(١) المنهاج، ٣/١٥٠-١٥١ = ٢/٢٧.

قول ابن تيمية بالخلق الإلهي بأسباب

نظرة عامة على السببية/العلية

كما ذكرنا سابقًا، يقول ابن تيمية بأن الله يخلق الفعل بإرادة الإنسان وقدرته، تمامًا كما يخلق النباتات في العالم الطبيعي بأسبابٍ مثل السحب والأمطار. لكن ما هو المقصود تحديدًا بالسببية؟ في رسالة (التدمرية) يقدم الشيخ لمحة عامة عن آرائه في هذه المسألة، نطرحها فيما يلي من خلال فقرة مقتبسة من الرسالة. وهذه اللمحة هي قاعدة الانطلاق لتتبع هذه المسألة في نصوص أخرى، لا سيما في رسالة (الكسب) التي تتضمن الكثير من النصوص التوضيحية في هذا الصدد. ويؤكد ابن تيمية في (التدمرية) أن الله هو خالق كل شيء وربُّه ومليكه، وأنه على كل شيء قدير وبكل شيء عليم، ولا شيء يحدث دون مشيئته. ويكمل الشيخ قائلًا:

> ومع هذا فلا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٦]؛ فأخبر أنه يفعل بالأسباب.

ومن قال [أي متشددو المعتزلة] إنه يفعل عندها لا بها؛ فقد خالف ما جاء به القرآن وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان التي يفعل الحيوان بها؛ مثل قدرة العبد، كما أن من جعلها [أي المعتزلة] هي المبدِعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره.

وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقِرٌ إلى سببٍ آخر في حصول مسببه، ولا بد من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إذا شاء إلا الله وحده. قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]، أي فتعلمون أن خالق الأزواج واحد. ولهذا من قال [أي ابن سينا] إن الله لا يصدر عنه إلا واحد -لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد- كان جاهلًا[1]؛ فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء -لا واحد ولا اثنان- إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون.

فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما، وقد يطلى الجسم بما يمنع

---

(١) يقول ابن سينا بأن الوحدة فقط هي ما يمكن أن يصدر عن الواحد (أي الله)؛ لكي يحافظ على البساطة التـ... لمفهوم الواحد. وبما أن الواحد لا يمكن أن يكون مصدرًا للتعدد، فإن التعدد ينشأ من العقل الأول الذي يفيض عـ... الواحد. وللاطلاع على مناقشة أخرى، انظر: ابن سينا، التعليقات، ٥٤، ٩٩-١٠٠؛ انظر أيضًا:

...n Richard Netton, Allah Transcendent (Surrey, UK: Curzon Press, 1989), 162–7; and Nicholas Heer, "Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation," in Neoplatonism and Islamic Thought, ed. Parviz Morewedge (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), 111–125.

هذا ويحتج ابن تيمية في الإرادة، مجموع الفتاوى ١٣٤/٨، بأن الواحد الذي يقول به ابن سينا مجرد من الصفـ... ولا وجود له خارج الذهن في نهاية الأمر.

إحراقه، والشمس التي يكون عنها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، فإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف؛ لم يحصل الشعاع تحته[1].

وفي نصوص أخرى، يقدم ابن تيمية العديد من الأمثلة على خلق الله بالأسباب. فالله قد يخلق ارتفاع الأسعار بسبب ظلم الناس، وانخفاضها بسبب إحسان بعضهم[2]. وقد يرزق الله الناس بأسباب العمل المعتادة لديهم، أو بأسباب غريبة كالجن والملائكة[3]. وقد يجعل الله من الكسوف أو من الريح الصرصر سببًا للعقاب والعذاب[4]، وكذلك الكواكب وهبوب الرياح وضوء الشمس ونور القمر؛ كل ذلك قد يجعل الله منه أسبابًا للحوادث في الأرض[5]. والدعاء والشفاعة أيضًا من الأسباب التي بها يُنْفِذُ الله ما يقضيه[6]، كما أن النكاح من الأسباب المعتادة التي وضعها الله لإنجاب البشر[7]. والله قد جعل الأفعال سببًا للثواب والعقاب تمامًا كما جعل السم سببًا للمرض، والمرض سببًا للموت[8].

---

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى ٣/١١٢-١١٣.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٥٢٠.

(٣) التوكل، مجموع الفتاوى ٨/٥٣٤.

(٤) مجموع الفتاوى ٣٥/١٧٦. انظر:

Yahya J. Michot, "Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas," *Journal of Islamic Studies* 11.2 (2000): 147–208,

وفيه يترجم ميتشوت الفتوى المتعلقة بالنجوم والكواكب الموجودة في مجموع الفتاوى، ٣٥/١٦٦-١٩٠. انظر في المقابل: قول عليّ، مجموع ٨/١٧٢.

(٥) المنطقيين ٢٧٠، ومجموع الفتاوى ٢٥/١٩٨-١٩٩، كلاهما مترجم عند يحيى ميتشوت:

Yahya Michot, "Pages spirituelles d'Ibn Taymiyya: XIII. Contre l'astrologie," *Action* (Mauritius), January 2001, 10–11, 26.

(المقطع مأخوذ من المنطقيين، ص. ١٠، هامش ٤).

(٦) الواسطة، مجموع الفتاوى ١/١٣٧. وقد ترجمت الواسطة بالكامل، مجموع ١٢١-١٣٨، عند يحيى ميتشوت:

Yahya J. Michot, "Ibn Taymiyya: Les intermédiaires entre Dieu et l'homme *(Risâlat al wâsiṭa bayna l-khalq wa l-ḥaqq)," Le Musulman* (Paris) Special Issue (1996).

انظر في المقابل: مجموع الفتاوى ٨/١٩٢-١٩٣.

(٧) السعادة، مجموع الفتاوى ٨/٢٧٦؛ ومجموع ٨/٦٨.

(٨) القضاء، مجموع الفتاوى ٨/٢٦٨. انظر في المقابل: المصدر نفسه، ٨/٢٧٨-٢٧٩. انظر أيضًا ما ورد من الآيات =

الجدل حول السببية الثانوية

والمقطع الذي أوردناه من رسالة (التدمرية) أعلاه يعارض أولًا من يقولون بأن الله يخلق عند حدوث الأسباب وليس بها، ويعارض ثانيًا من ينسبون إمكانية خلق الأفعال إلى قدرة الإنسان. أما الادعاء الأول فهو موجه إلى القول الأشعري المتشدد بأن ما يبدو من ارتباط سببي بين الأشياء ليس إلا أن الله يخلق الأشياء بعضها مقترن ببعض في نفس المكان والزمان، وأن الفعل لا يحدث بالقدرة وإنما عندها فقط[١]. وأما الادعاء الثاني فموجَّهٌ إلى المعتزلة؛ إذيقولون بوجوب خلق العباد لأفعالهم حتى تَصِحَّ محاسبتهم، وكذلك لنفي خلق الشرور عن الله. لكن ابن تيمية يرى في ذلك شركًا بالله في عمله الخلقي، ويجب رفض هذا القول إذ إن الله هو الخالق الأوحد. وتضيف مناقشة حول السببية في (الإرادة) اتهاما ثالثًا[٢]، فبينما ينكر البعض الأسباب باعتبارها الوسيلة التي يخلق بها الله، يبطل آخرون الأسباب المشروعة في أمر الله كالدعاء والأعمال الصالحة؛ إذ يعتقد هؤلاء أن كل ما يقدِّره الله يحصل سواء أطاعوا أمره أم لم يطيعوا. ويرد الشيخ على هؤلاء بقولين متقابلين مما ورد في الحديث النبوي. يكتب الشيخ:

> وهؤلاء كالذين قالوا للنبي ﷺ «أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب؟»، فقال: «لا؛ اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِق له». وفي السنن أنه قيل: «يا رسول الله؛ أرأيت أدوية نتداوى بها، ورُقًى نَسْتَرْقي بها؛ وتُقَاةً نتَّقِيها؛ هل تردُّ من قدر الله شيئًا؟»، فقال: «هي من قدر الله»[٣].

= القرآنية التي تشير إلى السبب/العلة في المنهاج، ٣/١١٣-١١٤ = ٢/١٨؛ والإرادة، مجموع ٨/١٣٧-١٣٨.

(١) حول هذه الجزئية، انظر أيضًا: المنهاج، ٣/٢٣٩ = ٢/٤٩؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٣٦-١٣٧؛ والبغية، ٣٥؛ وميتشوت:

Michot, “Ibn Taymiyya on Astrology,” 155–6 and n. 34,

وهذا الموضع هو ترجمة لمجموع الفتاوى، ٣٥/١٦٨ و٩/٢٨٧-٢٨٨، على الترتيب.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٣٨-١٣٩.

(٣) السابق، ٨/١٣٨. والحديث الأول يوجد في البخاري، ٤٥٦٨، تفسير القرآن، ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾، والحديث

الجدل حول السببية الثانوية

والمقطع الذي أوردناه من رسالة (التدمرية) أعلاه يعارض أولًا من يقولون بأن الله يخلق عند حدوث الأسباب وليس بها، ويعارض ثانيًا من ينسبون إمكانية خلق الأفعال إلى قدرة الإنسان. أما الادعاء الأول فهو موجه إلى القول الأشعري المتشدد بأن ما يبدو من ارتباط سببي بين الأشياء ليس إلا أن الله يخلق الأشياء بعضها مقترن ببعض في نفس المكان والزمان، وأن الفعل لا يحدث بالقدرة وإنما عندها فقط[1]. وأما الادعاء الثاني فموجَّهٌ إلى المعتزلة؛ إذيقولون بوجوب خلق العباد لأفعالهم حتى تَصِحَّ محاسبتهم، وكذلك لنفي خلق الشرور عن الله. لكن ابن تيمية يرى في ذلك شركًا بالله في عمله الخلقي، ويجب رفض هذا القول إذ إن الله هو الخالق الأوحد. وتضيف مناقشة حول السببية في (الإرادة) اتهاما ثالثًا[2]، فبينما ينكر البعض الأسباب باعتبارها الوسيلة التي يخلق بها الله، يبطل آخرون الأسباب المشروعة في أمر الله كالدعاء والأعمال الصالحة؛ إذ يعتقد هؤلاء أن كل ما يقدِّره الله يحصل سواء أطاعوا أمره أم لم يطيعوا. ويرد الشيخ على هؤلاء بقولين متقابلين مما ورد في الحديث النبوي. يكتب الشيخ:

> وهؤلاء كالذين قالوا للنبي ﷺ «أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب؟»، فقال: «لا؛ اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِق له». وفي السنن أنه قيل: «يا رسول الله؛ أرأيت أدوية نتداوى بها، ورُقًى نَسْتَرْقي بها؛ وتُقَاةً نتَّقِيها؛ هل تردُّ من قدر الله شيئًا؟»، فقال: «هي من قدر الله»[3].

= القرآنية التي تشير إلى السبب/العلة في المنهاج، ٣/١١٣-١١٤ = ٢/١٨؛ والإرادة، مجموع ٨/١٣٧-١٣٨.

(١) حول هذه الجزئية، انظر أيضًا: المنهاج، ٣/٢٣٩ = ٢/٤٩؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٣٦-١٣٧؛ والبغية. ٣٥؛ وميتشوت:

Michot, “Ibn Taymiyya on Astrology,” 155–6 and n. 34,

وهذا الموضع هو ترجمة لمجموع الفتاوى، ٣٥/١٦٨ و٩/٢٨٧-٢٨٨، على الترتيب.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٣٨-١٣٩.

(٣) السابق، ٨/١٣٨. والحديث الأول يوجد في البخاري، ٤٥٦٨، تفسير القرآن، ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾، والحديث =

ويضيف ابن تيمية علاوة على ذلك أن الله يجعل الشيء سببا لآخر، وأن ما قَدَّرَهُ الله قد قُدِّرَ حدوثه بأسباب. ويلخص الشيخ هذه الآراء في فتوى (الإرادة) مستشهدًا بقول ينسبه في موضع آخر إلى الغزالي وابن الجوزي في كتاباتهم حول التوكل[١]:

> الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا تغييرٌ في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع[٢].

وفي سياق هذا القول يبدو أن المعتزلة هم من «يلتفتون إلى الأسباب» في نسبتهم خلق الأفعال إلى البشر، بينما الأشاعرة المتشددون هم «يمحون» الأسباب، وأما «المعرضون» عن الأسباب فهم الذين يتخلفون عن فعل ما أمر به الله معتذرين بالقدر. كذلك يورد الشيخ هذا القول في مواضع أخرى مع تغييرات بسيطة في الصياغة، إلا أن تفسير هذا القول ليس واضحًا على الدوام[٣]. ومع ذلك فابن تيمية في أحد النصوص يقدم مناقشة مطولة يبين من خلالها ما قد يعنيه هذا القول؛ يرى الشيخ أن «الالتفات إلى الأسباب» هو اعتماد القلب عليها ورجاؤه، وليس هناك سبب يستحق ذلك؛ لأن جميع الأسباب تعتمد في حدوثها على الله، ولا شيء يُحدث نفسه، وهنا يقدم الشيخ نقدًا مطوّلًا للمتفلسفة والمنجّمين لظنهم أن حركات الأفلاك السماوية التسعة هي أسباب حدوث جميع الحوادث[٤]، كما ينسب هذه العبارة الأولى من القول إلى الطبائعيِّين والمعتزلة. ثم ينتقل ابن تيمية إلى العبارة الثانية، ويذكر أن «محو الأسباب» ليس نقصًا في العقل فقط، وإنما هو قدح في الشرع كذلك، وقد نسب هذا القول إلى العديد من المتكلمين، وقد يُقصد بهم الأشاعرة[٥]. وفيما يتعلق بالعبارة الثالثة يقول الشيخ إن

الثاني في ابن ماجة، ٣٤٢٨، الطب، ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاء.

(١) هذه النسبة إلى الغزالي وابن الجوزي توجد في البغية، ٣٥.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٣٨/٨-١٣٩.

(٣) الواسطة، مجموع الفتاوى ١٣١/١؛ والتحفة، مجموع ٣٥/١٠؛ ومجموع ٧٠/٨؛ وقول عليّ، مجموع ١٦٩/٨؛ والتوكل، مجموع ٥٢٨/٨؛ ومجموع ٢٥٦/١٠؛ وإنني أدين بالفضل «ميتشوت» في أول إشارتين:
Michot, "Ibn Taymiyya: Les intermediaries entre Dieu et l'homme," 8 (including n. 12).

(٤) قول عليّ، مجموع الفتاوى ١٦٩/٨-١٧٣.

(٥) السابق، ١٧٥/٨.

«الإعراض عن الأسباب بالكلية» ليس «قدحًا في الشرع» وحسب؛ بل هو قدح في للعقل كذلك، وينكر على من يعتقدون أن أعمالهم لا تؤثر فيما سوف يحدث لهم بسبب القدر الإلهي[١]. ويرى ابن تيمية أن العبارة الأولى من هذا الأثر تنفي خلق الله، وأن العبارتين الأخريين تقوضان شرعه.

الأسباب آلية من المنظور الإلهي

تتمثل النقطة الرئيسة في المقطع الذي أوردناه من رسالة (التدمرية) أعلاه في أن الأسباب التي يخلق الله بها لا تملك في ذاتها القدرة على إحداث مسبباتها، فلا يمكن لأي سبب أن يفعل بمفرده. وبالتالي توضح بعض الأمثلة من رسالة (الكسب) أن الأسباب من المنظور الإلهي ما هي إلا وسيلة. ويذكر ابن تيمية أن الله يعاقب بواسطة فعل الإنسان، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]، إذ يبين «أن أيدينا أسباب وآلات وأوساط وأدوات في وصول العذاب إليهم»[٢]. ويوضح الشيخ -في (الكسب) أيضًا- تأثير قدرة الإنسان على فعله، ويضرب في ذلك مثالًا من حياة الإنسان؛ فهو يكتب بالقلم، وينجر بالقدوم، ويضرب بالعصا[٣]، ومع ذلك فالقلم -مثلًا- لا يعتبر شريكًا في فعل الكتابة، والمعنى الضمني هنا هو أن الله لا شريك له في خلق فعل الإنسان. لكن الشيخ مع ذلك يؤكد أنه لا يمكن إلغاء أثر القلم. وإنما يقال إن الفعل يُفعل به ولله المثل الأعلى[٤]. ومن الواضح أن الشيخ ينبه القارئ

---

(١) السابق، ٨/١٧٥-١٧٨.

(٢) الكسب، مجموع الفتاوى ٨/٣٩٠.

(٣) انظر أيضا: الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١٣٤، حيث يوضح ابن تيمية أن تأثير قدرة الإنسان مرتبط بسبب وشرط. وكذلك المنهاج، ٣/١١٤-١١٥= ٢/١٨. والغزالي في إحياء علوم الدين، ٤/٢٤٧-٢٥٢ (في كتاب التوحيد والتوكل يوظف صورة القلم باطنيًّا ليشير فيما وراء البشرية إلى الله باعتباره الفاعل الأوحد في الكون. هذا ويستخدم ابن تيمية صورة القلم على نحو مختلف نوعًا ما؛ ليشير إلى فاعلية الله وليثبت دورًا لفاعلية البشر والتزامهم بالشرع.

(٤) الكسب، مجموع الفتاوى ٨/ ٣٩١. انظر في المقابل، المصدر نفسه، ٨/ ٣٩٢. وفي النبوات، ٨١ وما بعدها، يشرح ابن تيمية بالتفصيل الخلق الإلهي بواسطة أشياء أخرى، كما يشرح كيف أن كون الشيء مخلوقًا من مادة أبلغ في العبودية من كونه مخلوقًا من لا شيء (وبخاصة أسفل ص. ٨٩). وأما اعتقاد ابن تيمية في الخلق الدائم من مادة لم تزل موجودة، فقد أشير إليه أعلاه في الفصل الثاني.

إلى أنه لا يصف بالضرورة كيفية الفعل الإلهي ذاتها، ولكنه فقط يحاول التحدث عن هذه الكيفية بأسلوب حسن وفقًا لمبدأ نسبة أعلى كمال بشري إلى الله، وهو ما بيّنّاه في الفصل الأول. وبعد تشبيهات القلم والعصا بقليل، يرد ابن تيمية على الاعتراض القائل بأنه لم يسبق لأحد أن رأى قلم الكاتب يُثاب أو عصا الضارب تعاقَب، لكن من الواضح أن التمثيلات لم تسعف الشيخ عند هذا الحد، إذ لم يفعل إلا أن حَوَّلَ الانتباه عن الجانب الإلهي إلى الجانب البشري، مؤكدًا أن الإنسان فاعل على الحقيقة وله مشيئة ثابتة وإرادة جازمة، وأن كل عاقل يفرِّق بالبديهة بين صلاة الإنسان وزناه وما إلى ذلك، وبين انتفاض المحموم وما إلى ذلك؛ أي أن هناك فرقًا بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية[1]. هذا ويُدرج الشيخ هداية الله في نظام الأسباب، مما يوضح أهمية هذه الأسباب وفاعليتها. وهناك مقطع من (التدمرية) أوردناه من قبل يستشهد بمثال من القرآن؛ إذ يقول تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ﴾ [أي بالكتاب] ﴿ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، فالكتاب هنا، أي القرآن، هو سبب ووسيط يهدي بها الله[2]. وفي (الكسب) يبين الشيخ كذلك أن الأمر الإلهي سبب لولاه ما تميزت الطاعة من والمعصية، وأنه من الأسباب التي يتحقق بها تقدير الله لمصائر البشر إلى ثواب أو عقاب. لكن الأمر في ذاته لا يوجب فعل الطاعة، وإنما هو المقياس الذي يحدد كون الفعلِ فعلَ طاعة أو فعل معصية[3].

وفي نصوص أخرى يثير ابن تيمية نقاشًا آخر حول توقف الأسباب على أسباب أخرى، وتوقف هذه الأخرى على إرادة الله، ويذكر الشيخ أن النار وحدها لا تحرق، وكذلك الطعام والشراب في الإشباع والارتواء؛ فهذه الأمور تستلزم سببًا آخر على الأقل، والتسخين -مثلًا- يستلزم سببين؛ فاعل كالنار، وقابل كالجسم الذي

---

(١) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٣/٨-٣٩٤.

(٢) التدمرية، مجموع الفتاوى ١١٢/٣.

(٣) الكسب، مجموع الفتاوى ٤٠٢/٨. ويشرح ابن سينا علية/سببية الأوامر والنواهي بنفس الطريقة في رسالة في سر القدر، ٢٩ (الأصل العربي) و٣٢ (الترجمة)، عند «هوراني»:
George F. Hourani, “Ibn Sīnā’s ‘Essay on the Secret of Destiny,’” 25–48.

يقبل السخونة والاحتراق[1]، وكذلك لا يمكن للمطر أن يُنبِتَ النبات إلا بوجود الهواء والتربة وغيرهما من الأشياء، والذي يعطي الآخرين وينصرهم يعتمد على أسباب كثيرة خارجة عن قدرته[2]. ويرى الشيخ أنه في نهاية الأمر ليس من بين المخلوقات ما هو سبب تام أو علة تامة تستلزم معلولها بالضرورة، وجميع ذلك لا يكون إلا بمشيئة الله، والله هو الذي يُتِمّ اجتماع الأسباب والشروط ويزيل الموانع، وبذلك يكون الشيء[3]، «فإن لم يكمل الله الأسباب ويدفع الموانع؛ لم يحصل المقصود، وهو -سبحانه- ما شاء كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله»[4]؛ فالولد مثلًا لا يولد بمجرد الجماع بين الرجل والمرأة، بل لا بد أن يشاء الله خلقه فتحبل المرأة، وكذلك تعد الأعمال الصالحة سببًا في السعادة لكنها لا تكفي وحدها؛ إذ لا بد من عفو الله ورحمته[5].

الأسباب طبيعية من المنظور البشري

دائمًا ما يؤكد ابن تيمية أن الأسباب ليست إلا وسائط ولا يمكنها إحداث الحوادث وحدها دون الإرادة الإلهية، ورغم ذلك فهو غالبًا ما يصفها بأن لها آثار مؤكدة ويمكن التنبؤ بها بمجرد تفعيلها بهذه الإرادة. وكما ورد في المقطع الطويل الذي نقلناه آنفًا من الرسالة (التدمرية)، من أن النار تحرق ما هو قابل للاحتراق؛ فإن الأسقف والسحب تحجز أشعة الشمس[6]. كذلك يؤكد ابن تيمية في نفس النص أنه «لا بد من مانع يمنع مقتضاه [أي مقتضى السبب]»، ويشير هذا التأكيد بقوة إلى أن

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٣٣/٨.

(٢) قول عليّ، مجموع الفتاوى ١٦٧/٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ٧٠/٨؛ والإرادة، مجموع ١٣٣/٨؛ والجبر، مجموع ٤٨٦/٨-٤٨٧؛ والمحبة، ٢٤؛ وقول عليّ، مجموع ١٦٧/٨-١٦٨؛ والمنهاج، ١١٥/٣ = ١٨/٢؛ وأبو ذر، مجموع ١٧٩/١٨. وهذا مذكور أيضًا في المنهاج، ١٣/٣ = ٢٦٦/١، إذ يقول الشيخ: «والله تعالى خالق السبب والمسبب، ومع أنه خالق السبب فلا بد له من سبب آخر يشاركه، ولا بد له من معارض يمانعه، فلا يتم أثره مع خلق الله له إلا بأن يخلق الله السبب الآخر ويزيل الموانع».

(٤) الواسطة، مجموع الفتاوى ١٣٧/١.

(٥) مجموع الفتاوى، ٧٠/٨.

(٦) التدمرية، مجموع الفتاوى ١١٣/٣. انظر في المقابل: المنهاج، ٢٧٠/٣ = ٥٧/٢، حيث يذكر ابن تيمية أن الله إذا خلق النار في الثوب فإنه لا بد من حدوث الحريق نتيجة لذلك.

الأسباب تقتضي آثارها تلقائيًا بصرف النظر عن الموانع[1]. والنتيجة الضمنية هي أنه بمجرد أن يزيل الله الموانع تتمكن الأسباب من ممارسة فاعليتها بطريقة سببية طبيعية من المنظور البشري على الأقل؛ فبمجرد زوال السحب (بإرادة الله) تصل أشعة الشمس إلى الأرض فترتفع حرارتها بشكل طبيعي، وهنا تبدأ إرادة الله المباشرة لكل حادث في الانحسار عن التصور الذهني. وفي فتوى (الكسب) يتناول ابن تيمية أفعال العباد وما يقابلها بنزعة طبيعية مماثلة؛ فبعد أن أسهب الشيخ بعض الشيء في مناقشة الجانب الإلهي من فعل العبد، تحوَّلَ إلى مبدأ الثواب والعقاب عند البشر:

> اعلم أن الله تعالى خلق فعل العبد سببًا مقتضيًا لآثارٍ محمودة أو مذمومة، والعمل الصالح مثل صلاة أقبل عليها بقلبه ووجهه وأخلص فيها وراقب، وفِقْهُ ما بُنِيَتْ عليه من الكلمات الطيبات والأعمال الصالحات يعقبُه في عاجل الأمر نورٌ في قلبه، وانشراحٌ في صدره، وطمأنينة في نفسه، ومزيدٌ في علمه، وتثبيت في يقينه، وقوة في عقله، إلى غير ذلك من قوة بدنه وبهاء وجهه، وانتهائه عن الفحشاء والمنكر، وإلقاء المحبة له في قلوب الخلق، ودفع البلاء عنه، وغير ذلك مما يعلمه ولا نعلمه.
>
> ثم هذه الآثار التي حصلت له من النور والعلم واليقين وغير ذلك أسبابٌ مُفْضِيَةٌ إلى آثارٍ أُخَر من جنسها ومن غير جنسها أرفع منها وهَلُمَّ جَرًّا. ولهذا قيل: إن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها، وإن من عقوبة السيئة السيئة بعدها وكذلك العمل السيئ مثل الكذب -مثلًا- يعاقَب صاحبه في الحال بظُلمةٍ في القلب، وقسوةٍ وضيق في صدره، ونفاق واضطراب ونسيان ما تعلمه، وانسداد باب علم كان يطلبه، ونقص في يقينه وعقله، واسوداد وجهه وبغضه في قلوب الخلق،

---

(١) التدمرية، مجموع الفتاوى ١١٢/٣.

واجترائه على ذنب آخر من جنسه أو غير جنسه وهلم جَرًّا.
إلا أن يتداركه الله برحمته[1].

وهذا التفسير الطبيعاني للثواب والعقاب يحوِّل التركيز من الإرادة الإلهية النافذة إلى مسؤولية العباد عن مصائرهم، ومع ذلك فالنزعة الطبيعية لهذا التفسير تنطوي على نوع من الحتمية في آثار الأفعال، وهذا يعيد التركيز مرة أخرى إلى الله الذي ينظِّم هذا العالم من الأسباب والمسببات. ثم يكمل الشيخ في (الكسب) موضحًا أن الله قد ربط الأسباب بمسبباتها «ربطًا محكمًا» بحيث يكون عمل الأسباب وفقًا لنظام سببي طبيعي من منظور المخلوقات؛ فمن يأكل يشبع، ومن يشرب يرتوِ. ومع ذلك فالنزعة الطبيعية لهذا التفسير ليست تامة حتى من المنظور البشري؛ إذ يرى ابن تيمية أن الله إن شاء كسر هذه الروابط السببية، فلو شاء ألا يُشبع الآكل في وجود الأكل فعل إما بتعطيل قوة الطعام أو بإيجاد قوة مانعة في المعدة، ولو شاء أن يُشبعه ويرويه بغير الأكل والشرب فعل. لكن مع ذلك لا يقدر الإنسان على خرق هذه الروابط السببية التي نظّمها الله؛ إذ لا يستطيع أحد أن يدفع عن نفسه الشبع بعد الأكل أو الري بعد الشرب[2]. وبعد ذلك. في (الكسب) أيضًا، يعزو ابن تيمية كل الأشياء إلى حكمة الله؛ فهو له حكمة في بعث رسله، وله حكمة في خلق الأسباب والمسببات، كما أنه يربط كل شيء أيضًا بقدرة الله القاهرة ومشيئته النافذة وعلمه الأزلي، ويؤكد أن لله في قدره سرًّا، ويكفينا العلم بأنه «عليم حكيم رحيم»[3].

خاتمة حول السببية

في ختام هذا العرض الذي يتناول السببية في رؤية ابن تيمية؛ يظهر العالم من المنظور الإلهي بكونه عالمًا حقيقيًّا من الأدوات والمواد الخام، لكنه عالم خامل يعتمد على الإرادة الإلهية اعتمادًا كاملًا في كل حركة من حركاته، وبواسطة هذه الأدوات

(١) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٦/٨. ولأفكار مماثلة عن الآثار الطبيعية للحسنات والسيئات، انظر أيضًا: المنهج ٢٧/٣-٢٨ = ٢٦٩/١.

(٢) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٧/٨. انظر في المقابل: السعادة، مجموع ٢٨٤/٨.

(٣) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٨/٨-٣٩٩.

يخلق الله المخلوقات وفقًا لحكمته. أما من الجانب البشري فهو عالم طبيعي من الأسباب والمسببات، والثواب والعقاب، ولله أن يتدخل في مجريات هذا العالم في أي وقت شاء. لكن مفردات السببية لا تكفي لحل مشكلة حرية الإنسان ومسؤوليته الأخلاقية؛ المشكلة التى يثيرها مفهوم شمول الإرادة الإلهية. ورغم أن تشبيه ابن تيمية لفعل الإنسان بكتابة القلم قد نجح في توضيح الطبيعة الآلية/الأداتية للأسباب من المنظور الإلهي، إلا أنه أخفق في تفسير كون الإنسان مختارًا لأفعاله. وحين وُوجِه الشيخ بأنه من الظلم أن تعاقَب أداة كالقلم على ما يكتب؛ لم يفعل إلا أن حوَّل مسار حجاجه نحو الجانب البشري، وكف عن محاولة شرح الكيفية التي يخلق الله بها فعل الإنسان، وتحدث بدلًا من ذلك عن أن عقل الإنسان يعلم بالبداهة أن هناك فرقًا بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، وبين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية. وعلى الرغم من هذه الإشكاليات إلا أن مفهوم ابن تيمية عن السببية يوفر له أداة بلاغية قوية تمكنه من التعبير عن التوافق بين المجالين الإلهي والبشري، وتعينه على تحديد الخطأ عند من يرى أنه متخبط في أحد المجالين.

ابن تيمية وألفاظ كلامية خلافية تتعلق بأفعال العباد

لا كسب الأشاعرة ولا التأثير مستقل

يتناول القسمان التاليان ما يكتبه ابن تيمية عن بعض الألفاظ والقضايا محل الجدل عند أهل الكلام، وهي تأثير الإنسان في الأفعال، وكسب الإنسان للأفعال، وتكليف الله له ما لا يطاق، والجبر. يذكر كل من لاوست Laoust وجيماري أن ابن تيمية يرفض مفهوم الكسب الأشعري، وسوف نستعرض هذه النقطة فيما يأتي[(١)]. لكنهما لا يذكران أن الشيخ يستخدم هذا اللفظ للإشارة إلى الفعل نفسه، كما في قوله: «والفعل هو الكسب»[(٢)]. هذا ويشير الشيخ كذلك إلى أن «الكسب» لا يختلف عن القول بأن العبد «فعل وأوجد وأحدث وصنع وعمل ونحو ذلك»[(٣)]، ويرى أنه لفظ يفيد بقوة أن الأفعال البشرية لها نتائج. إن الفعل الذي يخلقه الله في الإنسان هو للإنسان «كسبًا يجرُّ به منفعةً إليه أو يدفع به مضرة»[(٤)]. وفي فتوى (الكسب) يربط ابن تيمية الكسب بالآية القرآنية التي تقول: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ثم يذكر أن الكسب هو الفعل الذي يحصل به المرء ما يحتاجه للترقي من النقص إلى الكمال[(٥)].

---

(1) Laoust, *Essai*, 166; and Gimaret, "Théories de l'acte humain dans l'école Ḥanbalite," 166.

(٢) المنهاج، ٢١٠/٣ = ٤٢/٢.

(٣) الإرادة، مجموع الفتاوى ١١٩/٨. انظر أيضًا: المصدر نفسه، ١٢٤/٨؛ والاستطاعة، مجموع ٣٧٥/٨.

(٤) المنهاج، ١٤٨/٣ = ٢٦/٢.

(٥) الفقرة من الكسب، مجموع الفتاوى ٣٨٧/٨، تقول: «الكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضر كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فبين سبحانه أن كسب النفس لها أو عليها، والناس =

ويسخر ابن تيمية من قول الأشاعرة بالكسب مستشهدًا بقول القائلين: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها: طَفْرة النظّام وأحوال أبي هاشم وكَسْب الأشعري[١]. كذلك ينقل الشيخ أن الله وفقًا للأشاعرة هو خالق الفعل الاختياري للإنسان، ثم يكسب الإنسان الفعل مقرونًا بقدرته الحادثة في نفس المحل. إن وجود القدرة الحادثة هو ما يميز الأفعال الاختيارية من الأفعال الاضطرارية، ومع ذلك فإن هذه القدرة ليس لها تأثير في إيجاد الفعل، كما أن الإنسان ليس هو الفاعل لفعله. ويرى الشيخ أن هذا القول يفتقر إلى المعقولية، ويوضح أن يقارب النفي التام لقدرة الإنسان كما يذهب جهم بن صفوان[٢]. ويكتب الشيخ في (المنهاج):

> وأما الجبرية - كجهم وأصحابه - فعندهم أنه ليس للعبد قدرة ألبتة. والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول: ليس للعبد قدرة مؤثرة، ويُثبت شيئًا يسمِّيه قدرةً يجعل وجوده كعدمه، وكذلك الكسب الذي يثبته[٣].

يؤكد ابن تيمية أن القول بمجرد اقتران القدرة بالكسب دون افتراض أي رابط مؤثر بينهما؛ هذا القول يمحو أي فارق بين القدرة والعجز، أو بين القدرة وأية صفة بشرية أخرى كالحياة والعلم والإرادة[٤]، وبالتالي ينمحي الفرق كذلك بين الأفعال

= يقولون: فلان كسب مالًا أو حمدًا أو شرفًا كما أنه ينتفع بذلك. ولما كان العباد يكملون بأفعالهم ويصلحون بها؛ إذ كانوا في أول الخلق خلقوا ناقصين، صح إثبات السبب؛ إذ كمالهم وصلاحهم عن أفعالهم، والله سبحانه وتعالى فعله وصنعه عن كماله وجلاله، فأفعاله عن أسمائه وصفاته ومشتقة منها».

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ١٢٨/٨؛ والدرء، ٤٤٤/٣. وهناك قول مشابه في المنهاج، ٤٥٩/١ = ١٢٧/١، ٢٩٧/٢ = ٢١٤/١. وللاطلاع على مناقشة حول قول النظّام بالطفرة في العمليات السببية، وقول أبي هاشم بالأحوال في صفات الله، انظر:

Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 167–205 (Abū Hāshim) and 514–7 (al-Naẓẓām); and Gimaret, La doctrine d'al-Ashʿarī, 54–8 (al-Naẓẓām), and 169–170 and passim (Abū Hāshim).

(٢) المنهاج، ٧٥/٣ = ٧/٢، ١٠٩/٣ = ١٦/٢-١٧، ٢٠٩/٣ = ٤١/٢-٤٢؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ١١٨/٨-١١٩؛ والجبر، مجموع ٤٦٧/٨.

(٣) المنهاج، ٣٩٧/١-٣٩٨ = ١١١/١.

(٤) السابق، ١١٣/٣ = ١٧/٢-١٨.

الاختيارية والأفعال الاضطرارية[1].

لقد أشرنا -في مناقشتنا للسببية أعلاه- إلى أن ابن تيمية يقول بوجود تأثير بين قدرة العبد وفعله، وأن هذا التأثير لا يوجِد المسببات بشكل مستقل، فالله وحده هو المختص بالتأثير السببي، وإنما قدرة العبد شرط وسبب في خلق الله للفعل. من هنا يظهر أن ابن تيمية لا ينتقد الأشعري إلا لعدم تأكيده على كون قدرة العبد من الأسباب التي بها يخلق الله الفعل. وفي هذا الصدد يرفض الشيخ كذلك المعنى الثالث للتأثير الذي جاء به الباقلاني، وهو أن القدرة تؤثر في تقدير صفة من صفات الفعل أو وجه من وجوهه، لكنها لا تؤثر في ذات الفعل. ويرى الشيخ أن هذا القول يفترض وقوع شيء ما -وإن كان صفة- خارج نطاق تأثير الخلق الإلهي، ويحتج بأنه لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله في ذرة أو فيل؛ فكلاهما يؤدي إلى الشرك بالله[2].

ومن الجدير بالذكر أن ابن تيمية لا يجد مشكلة في استخدام لفظي التأثير والكسب وفقًا لمفاهيمه الخاصة، رغم اعتقاده أن متكلمي الأشاعرة قد جردوهما من المعنى. إلا أن الشيخ أكثر تحفظًا في القول بأن الله يكلف العباد ما لا يطاق أو أنه يجبرهم على الفعل، إذ يؤمن -كما يُظهر القسمان التاليان- بأنه لا يجوز التكلم بمثل هذه الطرق، حتى وإن حملت الألفاظ معانيها الصحيحة؛ لأن هذه الطرق يمكنها بسهولة كبيرة أن تطرح على العقل أفكارًا لا تليق بالمقام الإلهي.

لا تكليف بما لا يطاق

ترتبط مسألة قدرة العبد ارتباطًا وثيقًا بتكليف ما لا يطاق. وفي عدد من المناسبات يذكر ابن تيمية أن هذه العبارة تشير إلى نوعين مختلفين من التكليف. أما النوع الأول فهو تكليف الإنسان بما يعجز عنه؛ كتكليف الإنسان الطيران، أو الأعمى القراءة من المصحف، أو الزَّمِن المشي، أو كالتكليف بالجلوس والوقوف في نفس الوقت. ويؤكد

---

(١) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٦٧/٨؛ والمنهاج، ٢٠٩/٣-٢١٠ = ٤٢/٢.

(٢) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٨٩/٨؛ والمنهاج، ١١٣/٣ = ١٨/٢. انظر في المقابل: المنهاج، ٢٦٨/٣ = ٥٦/٢. ولتفصيل حول رؤية الباقلاني، انظر:

Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 92ff .

الشيخ أن جمهور أهل السنة، بما في ذلك معظم الأشاعرة، ينكرون وجود هذا النوع من التكليف في الشريعة. وأما النوع الثاني فهو تكليف الإنسان بما يستطيعه كونه صحيح الجسد والأطراف، ومع ذلك فالمكلَّف قد لا يطيق فعل ما أُمر به لمنافاة إرادته هذا الأمر واشتغاله بضده، وانشغاله؛ فالكافر -مثلًا- يستطيع أن يؤمن، لكنه لا يفعل ذلك لاشتغاله بالكفر.

ويقول ابن تيمية بعدم جواز النوع الأول، أي إنه لا يجوز تكليف المرء ما لا يطاق للعجز عنه. أما النوع الثاني فيرى الشيخ أنه يجوز، لكنه لا يرى التعبير عنه بهذه العبارة، وذلك رغم أن الباقلاني الأشعري وأبا يعلى الحنبلي وكثير غيرهما يعبرون عنه على هذا النحو. كذلك يوضح الشيخ أن القول بالنوع الثاني من تكليف ما لا يطاق يعتمد على المبدأ الأشعري القائل بأن استطاعة الإنسان أو قدرته لا توجد إلا حين الفعل، ولا توجد إلا للفعل الذي يقع، ومن ثم فإن كل إلزام بالتكليف سابق على ذات الفعل هو إلزام يفوق طاقة الإنسان[1]. وعلى أساس قوله بالقدرتين (الإلهية والبشرية)، يرى ابن تيمية أن هذا القول الأشعري يخالف تعاليم القرآن والسنة والسلف؛ لأن القرآن ينص صراحةً على أن الله يكلف المرء بالأفعال التي يستطيع القيام بها، ويشمل ذلك أمورًا كالحج والصوم (انظر آل عمران: ٩٧، ونحوه)[2].

كذلك، يتناول ابن تيمية صيغة أكثر تطرفًا في القول بتكليف ما لا يطاق، وهي الصيغة التي جاء بها الرازي[3]. ويقدم الشيخ معالجة كاملة لهذه المسألة في فتوى

---

(١) للاطلاع على مناقشة مفصلة لأقوال الأشعري في هذا الصدد، انظر جيماري:

Gimaret, La *doctrine d'al-Ash'arī*, 437–9.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٦٩/٨-٤٧٠؛ والدرء، ٦٠/١-٦٣؛ والمنهاج، ٥٢/٣-٥٣ = ٢٧٦/١، ١٠٢/٣-١٠٧ = ١٥/٢-١٦ . وهناك أيضًا مناقشة معتبرة حول «تكليف ما لا يطاق» في السعادة، مجموع الفتاوى ٢٩٣/٨-٣٠٢. والعديد من العلماء يرتبط بالآراء المتنوعة التي ذُكرت. ومع ذلك فإنني لم أعتمد على هذا النص؛ لأن بِنْيته ملتبسة وقد لا تكون صالحة، ولا يترتب على ذلك خسارة النص طالما أن أفكاره الرئيسة موجودة في النصوص الأخرى التي نستخدمها.

(٣) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٧١/٨-٤٧٤، ٤٩٨-٥٠٠؛ والمنهاج، ١٠٧/٣ = ١٦/٢؛ والسعادة، مجموع ٣٠٢/٨؛ والطاعة، مجموع ٤٣٧/٨-٤٣٨؛ والدرء، ٦٢/١-٦٤ . وللاطلاع على مناقشات حول قول الرازي بتكليف ما لا يطاق. انظر:

(الجبر)، إذ يرى الرازي أن هذا القول يتعدى مجرد تكليف من لا طاقة له؛ كأن تأمر الأعمى بالرؤية، بل إن الله يكلف المرء ما هو ممتنع عقلًا؛ كالجمع بين النقيضين. ويؤمن الرازي بأن هذا موجود في الوحي؛ والمثال الرئيس على ذلك هو أن الله أمر أبا لهب عم النبي بالإيمان وهو -سبحانه- يعلم ويخبر بأنه لن يفعل ذلك. وبما أن علم الله السابق لا يمكن أن يتناقض خشية أن يُجعل جهلًا، فقد كان من الممتنع أصلًا أن يؤمن أبو لهب. وهكذا فإن تكليف الله للإنسان بخلاف ما يعلم سبحانه أنه سيحدث هو تكليفه ما لا يطاق[1].

هذا ويتخطى ابن تيمية استنتاجات الرازي بالانتقال من المنظور الإلهي القديم الذي تبنته حجة الرازي إلى المنظور البشري التاريخي، ومن العلم الإلهي الموجب إلى المعنى السببي لقدرة العبد. ويوضح ابن تيمية أن الله أمر أبا لهب بالإيمان لكنه لم يكلفه بالإيمان بأنه لن يؤمن. والله لم يخبر النبي بأن يشارك الآية القرآنية التي تقول ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾ [المسد: ٣] مع أبي لهب نفسه. ويستشهد الشيخ أيضًا بمثال مشابه لنوح وقومه، إذ أخبر الله نوحًا أنه لن يؤمن من قومه (انظر هود: ٣٦) إلا من آمن، لكنه لم يخبر نوحًا أن ينقل هذه الرسالة إلى قومه.

ويجادل ابن تيمية عن أن معصية الإنسان تحدث لعدم الإرادة لا لعدم القدرة، وليس لأن الله كان يعلم بأنها ستحدث[2]. وتوضح مناقشة حول الممتنع بعد ذلك في (الجبر) وجهة نظر الشيخ، إذ يقول إنه من الصحيح أن ما يخالف علم الله السابق لن يحدث، وإن حدث فإنه يلزم انقلاب علم الله جهلًا، لكن التكليف بفعل ما يعلم الله أنه لن يحدث لا يعني أن المكلَّف عاجز عنه؛ إذ قد يكون قادرًا على فعله لكنه لا يريده، وهكذا يخلص الشيخ إلى أنه «كلَّف بما يطيقه مع علم الرب أنه لا يكون»[3].

= Gimaret, Théories de *l'acte humain en théologie musulmane*, 151–2, and Yasin Ceylan, *Theology and Tafsīr in the Major Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), 159–161

(١) انظر أيضا: الطاعة، مجموع الفتاوى ٤٣٨/٨ وما بعدها.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٧١/٨-٤٧٤.

(٣) السابق، ٤٩٨/٨-٤٩٩.

ويقدم ابن تيمية المزيد من الدعم لحجته باستدعاء المقارنة مع عمل المشيئة الإلهية؛ فالله يعلم أن ما لا يشاؤه لا يكون، لكن هذا لا يعني أنه لا يمكنه مشيئته. وما يعلم الله أنه لا يكون هو ممتنع فقط لعدم مشيئته له، لا لكونه ممتنعًا في نفسه ولا لكونه معجوزًا عنه. ويؤيد الشيخ ذلك بعدد من الآيات القرآنية، منها: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]. وعلى هذا قد يكون الإنسان قادرًا على فعل شيء ما ولكنه لا يشاء فعله[1]. وقد نجح ابن تيمية في هذه الجزئية الجدلية فقط لأنه حوّل انتباه القارئ من ناحية العلم الإلهي السابق القديم إلى الناحية الزمانية والتاريخية، فيما يتعلق بكل من قدرة العبد وإرادة الله. وقد يكون من الأفضل بالنسبة إليه أن يحتج بأن فعل العبد ممكن من منظور القدرة البشرية وواجب من منظور العلم الإلهي. لكن أن تستنتج من هذا أن الإنسان مكلف بما لا يطاق قد لا يناسب تفسيره للقرآن وقد يخل بفهمه لما يليق بكمال الله.

لا جبر

في عدد من النصوص يركز ابن تيمية اهتمامه على لفظ (الجبر) الذي يستعمله جهم بن صفوان والرازي في وصف فعل العبد. وفي كتاب (الدرء) يستمد الشيخ مباشرة من مناقشة حول الجدل المتقدم بين الجبرية والقدرية؛ أوردها أبو بكر الخلال في كتابه (السنة)، وهو الجدل الذي لم يعد موجودًا على ما يبدو[2]. ويذكر الشيخ أن ما رواه الخلال عن المحدث المتقدم محمد بن الوليد الزبيدي (ت: ١٤٩هـ/٧٦٦م) ينفي تمامًا أن الله يجبر؛ فالمعنى المعروف لهذا اللفظ هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه، وهو

(١) السابق، ٤٩٨/٨-٥٠٠. وفي الدرء، ٦٢/١، يرى الشيخ كذلك أن هؤلاء المنكرين لقدرة الله على فعل إلا ما يعلم أنه يكون؛ هؤلاء يشاركون افتراضًا أساسيًّا مع غلاة القدرية الذين ينكرون علم الله السابق. وذلك كما يقول الشيخ «لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنًا ولا مقدورًا عليه».

(٢) الدرء، ٦٥/١-٧٢. هذا وتتضمن المواضع التالية مناقشات مماثلة لكنها أقصر وأقل دقة: المنهاج، ٣٦/٣ = ٢٧١/١، ٢٤٥/٣-٢٤٨ = ٥١/٢؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ١٣١/٨-١٣٢؛ والكسب، مجموع ٣٩٥/٨؛ والسعادة، مجموع ٢٩٤/٨؛ والجبر، مجموع ٣٦١/٨-٣٦٢؛ والأعلى، مجموع ١٤١/١٦-١٤٢؛ والشمس، مجموع ٢٣٧/١٦ وللاطلاع على مناقشة حول أعمال الخلال، انظر:

H. Laoust, “al-Khallāl,” EI2 4:989–990

ما يعنيه الفقهاء حين يقولون إن المرأة قد تُجبَر على الزواج بدون اختيارها ورضاها. ويوضح الشيخ أن الله لا يجبر أحدًا بهذا المعنى لأنه تعالى قادر على أن يجعل الإنسان مختارًا لما يفعله راضيًا به، وكارهًا لما يتركه ومبغضًا له، وليس بالمجبور من يختار أفعاله(١).

ثم ينقل ابن تيمية رأيًا آخر في هذا اللفظ، وهو رأي الأوزاعي (ت: ١٥٧هـ/٧٧٤م) الفقيه المتقدم، والذي يمنع إطلاق لفظ الجبر إذ لا أصل له في القرآن والسنة(٢). ويرى الشيخ أن جواب الأوزاعي بمنع إطلاق الجبر أقوم من جواب الزبيدي بنفي الجبر؛ لأن نفيه قد يقتضي نفي اسم من أسماء الله التي وردت في القرآن، أي ﴿ٱلْجَبَّارُ﴾ [الحشر: ٢٣]، والذي يشترك مع الجبر في جذر لغوي (عربي) واحد. وفي هذا يروي ابن تيمية بسند عن محمد بن كعب (ت: ١١٨هـ/٧٣٦م) (٣) قوله: «إنما سُمِّيَ الجبار؛ لأنه يَجْبُر الخلقَ على ما أراد»، ويرى الشيخ أن الجَبْرَ حقٌّ بهذا المعنى، وبالتالي فإن قول الزبيدي قد ينفي الحق والباطل معًا، بينما يتجنب قول الأوزاعي الوقوع في هذا المحذور(٤). وفي كتاب (المنهاج) ينسب ابن تيمية قول الأوزاعي هذا إلى سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ/٧٧٨م) وأحمد بن حنبل(٥).

---

(١) الدرء، ٦٦/١-٦٧.

(٢) السابق، الموضع نفسه. واعتمادًا على الخلال، يذكر ابن تيمية أن سفيان الثوري أيضا ينكر الجبر ويقول بأن الله «جبل» الناس. وردًا على هذا، يفترض المحدِّث أبو بكر المروزي (ت: ٢٩٢هـ/٩٠٥م) أن الثوري كان يقصد قول النبي ﷺ لأشج عبد القيس: «إن فيك لخُلُقَين يحبهما الله: الحلم والأناة. فقال: أَخُلُقَين تخلَّقْتُ بهما، أم خُلُقَين جُبِلْتُ عليهما؟ فقال: بل خُلُقَين جُبِلْتَ عليهما. فقال: الحمد لله الذي جبلني على خُلُقَين يحبهما الله». وهذا الحديث يرد في الدرء، ٦٨/١، حيث يُنسَب إلى صحيح مسلم. لكن جزءًا صغيرًا جدًّا من هذا الحديث هو ما يوجد في صحيح مسلم (انظر مثلا: مسلم، ٢٤، ٢٥، الإيمان، الأمر بالإيمان بالله تعالى...). وهناك روايات مشابهة، لكن ليست مطابقة، تظهر عند أبي داود، ٥٤٨٤، الأدب، في قبلة الرِّجل؛ وعند أحمد، ١٧١٦٠، مسند الشاميين، حديث وفد عبد القيس عن النبي. وغالبًا ما يورد ابن تيمية هذا الحديث كما في المنهاج، ٢٤٧/٣ = ٥١/٢؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٤٦٢/٨؛ والأعلى، مجموع ١٤٢/١٦.

(٣) في الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٥/٨، يقول ابن تيمية إن محمد بن كعب كان من الأكثر تميُّزًا في الجيل الثاني بالمدينة.

(٤) الدرء، ٦٩/١.

(٥) المنهاج، ٢٤٢/٣ = ٥١/٢.

وفي (الجبر) يفصِّل ابن تيمية آراءه على نحو أوسع، ويوضح أن لفظ الجبر في اللغة العادية يعني إكراه الآخرين بخلاف إرادتهم، ويقدم مثالًا على ذلك فيكتب: «فإنه يقال جبر الأب ابنته على النكاح، وجبر الحاكم الرجل على بيع ماله لوفاء دينه»[١]. كذلك يميز الشيخ بين الإكراه بحق والإكراه بغير حق؛ فمن الإكراه بحق إكراه الحربي الكافر إما على الإسلام أو دفع الجزية، وإعادة المرتد إلى الإسلام، وحمل المسلمين على أداء واجباتهم الشرعية، وتسديد ديونهم ما استطاعوا، وما إلى ذلك، ولكن الخطأ إكراه شخص ما على الكفر أو العصيان كما في الاغتصاب وإكراه شخص ما على الشرب[٢]. وسواء كان بحق أو بغير حق، فـ «الإجبار الذي هو الإكراه يفعله العباد بعضهم مع بعض؛ لأنهم لا يقدرون على إحداث الإرادة والاختيار في قلوبهم وعلى جعلهم فاعلين لأفعالهم»[٣]، إذ لا يقدر مخلوقٌ أن يجبر مخلوقًا غيره على إرادة شيء ما وحبِّه، أو على كراهته وبغضه، وغاية ما يمكنه فعله لحمل غيره على إرادته هو أن يثير فيه الرغبة أو الرهبة. ويتمثل إكراه المخلوق لغيره في فعل ما يتسبب في خوفه فيفعل ما لا يريد ويختار. وبعيدًا عن الحالات التي يُحمل فيها المرء على الفعل من غير قدرة له على الامتناع -يقدم الشيخ الاغتصاب مثلًا- فإن المكرَه في الواقع مريد للفعل مختار له، لكنه يريده على نحو ثانوي فقط، ومقصوده هو تجنب الشر الذي قد يصيبه إن لم يمتثل[٤].

وعلى العكس من جبر البشر الذي هو إكراه بالضرورة، يؤكد ابن تيمية في فتوى (الجبر) أن جبر الله ليس إكراهًا، لأنه قادر على خلق إرادة العبد للفعل واختياره له. وهو يجعل الإنسان مريدًا ومحبًّا لما يفعل، بل يمكنه أن يجعله مريدًا لما يكره، وفي هذا يقول الشيخ: « كما أنه قادر على أن يجعله (أي العبد) فاعلًا للشيء مع كراهته له، فيكون مريدًا له حتى يفعله مع بغضه له، كما قد يشرب المريض الدواء مع كراهته له»[٥]، ويضيف الشيخ أن الله هو من يخلق هذه الكراهة، ويستشهد في ذلك بآيتين.

---

(١) الجبر، مجموع الفتاوى ٤٦٢/٨-٤٦٣.

(٢) السابق، ٤٦٤/٨، ٥٠٢-٥٠٤.

(٣) السابق، ٤٦٣/٨-٤٦٤.

(٤) السابق، ٥٠١/٨-٥٠٢.

(٥) السابق، ٤٦٤/٨.

إحداهما تقول: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: ١٥]، والأخرى تقول: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: ٨٣}[١]. كذلك يتحدث ابن تيمية عن اسم الله «الجبار» قائلًا: «ومن جبره وقهره وقدرته أن يجعل العباد مريدين لما يشاء منهم»[٢]، ويؤكد أنه تعالى عليم حكيم في كل ما يفعل، وأن المخلوق قد يكون جاهلًا أو سفيهًا أو ظالمًا فيما يجبُر غيره عليه[٣].

على الرغم من نفي الإكراه عن الجانب الإلهي في المناقشة السابقة، يضيف ابن تيمية بعض الالتباس في فتوى (الجبر)، وذلك بنسبة الإكراه بحق إلى الله؛ إذ يؤكد أن «الله تعالى لا يُكْرِه أحدًا إلا بحق»[٤]. وبغض النظر عن هذا التناقض فإن اهتمام الشيخ منصبٌّ على توكيد أن جبر الله -إن جاز التعبير- يتمثل في خلقه لإرادة الإنسان واختياره مباشرة لحكمة ما، على نحو ما يمتنع على المخلوق خلقه في غيره. لكن حتى مع هذا الشرح يظل أن ابن تيمية متحفِّظ على استخدام هذه الكلمة، ففي رسالة (الكسب) مثلًا يعارض القول بالجبر الإلهي المباشر للإنسان على أفعاله، وذلك وبالتمييز بداهةً بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، فمن المعلوم بالعقل والبداهة أن هناك اختلافًا بين رجفة الحمى مثلًا من جهة، والجلوس والصلاة والسرقة مثلًا من جهة أخرى، وفي ارتكاب هذه الأفعال الأخيرة يكون الإنسان مريدًا ومختارًا وقادرًا، بينما لا يكون كذلك عند انتفاضة الحمى. ويؤكد ابن تيمية مع ذلك أن الله هو الذي يخلق إرادة الإنسان التي توجِب فعله، ويصرح بأن هذا «جبر بتوسط الإرادة»[٥]، لكنه لم يخرج عن التقليد السني، ولم يسمِّ نفسه جبريًّا كما فعل الرازي الذي يعتنق الرأي نفسه. ويحتج الشيخ بأن الأفضل هو عدم إطلاق اسم الجبر على هذا المعنى خشية التباسه بجبر المخلوقات بعضها على بعض[٦]. وكما هي الحال مع ألفاظ «الغرض» و«العشق»، ما نوقش في

(١) السابق، ٤٦٤/٨.

(٢) السابق، ٤٦٥/٨.

(٣) السابق، ٤٦٥/٨.

(٤) السابق، ٥٠٥/٨.

(٥) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٤/٨.

(٦) السابق، ٣٩٥/٨.

الفصل الثاني، فالمسألة هي أن لفظ «الجبر» في لغة العامة يحمل العديد من الدلالات السلبية، ومن الأنسب ألا يُستعمَل في خطاب الإلهيات.

توافقية ابن تيمية تحت مسمى الوسط

إن ما أطلقُ عليه «توافقية» ابن تيمية -قوله بعدم التعارض بين شمول القدرة الإلهية وبين كون الإنسان فاعلًا ومريدًا على الحقيقة- قد يتم التعبير عنه على نحو أفضل بكلمة «الوسط»، وهو لفظ قرآني يشير إلى التوسط والموازنة بين طرفين متناقضين (انظر البقرة: ١٤٣). وفي عدد من المواضع يوضح الشيخ أن أهل السنة والجماعة في العديد من المسائل الدينية يقفون موقفًا وسطًا بين الفرق الإسلامية المختلفة والملل المتباينة[١]؛ فمثلًا في باب الصفات الإلهية هم وسط بين تعطيل صفاته وبين تشبيهه بالمخلوقات، وفي باب الصحابة هم وسط بين الشيعة والخوارج، إذ يتهم ابن تيمية الشيعةَ بتفضيل عليٍّ على أبي بكر وعمر، كما يتهم الخوارج بتكفير عثمان والقدح في خلافة علي[٢].

وأما فيما يتعلق بخلق الله لأفعال الإنسان، يصف ابن تيمية موقف أهل السنة والجماعة، إذ يكتب بإيجاز في العقيدة (الواسطية): «وهم وسط في باب أفعال الله تعالى بين القدرية والجبرية»[٣]. ويقدم الشيخ رؤيته كاملة في نص آخر نورده فيما يأتي،

(١) المنهاج، ٤٦٨/٣-٤٦٩ = ١٠٥/٢؛ والمنهاج، ١٦٨/٥-١٧٢ = ٤٢/٣-٤٣؛ والجواب، ٦٩/١-٧٥؛ والواسطية، مجموع الفتاوى ١٤١/٣؛ والقبرصية، مجموع ٦١٣/٢٨-٦١٥؛ والوصية الكبرى، مجموع ٣٦٩/٣-٣٧٥، وهو مترجم عند ميتشوت:

Yahya Michot, "Pages spirituelles d'Ibn Taymiyya: II. La religion du milieu," Action (Mauritius) (December 1999), 22–23, 30.

انظر أيضا: Laoust, *Essai*, 220–225.

(٢) الوصية الكبرى، مجموع الفتاوى ٣٧٣/٣، ٣٧٥.

(٣) الواسطية، مجموع الفتاوى ١٤١/٣.

ورغم عدم وجود جديد يذكر في هذا النص إلا أنه يُظهر بشكل أوضح مما سبق توظيف ابن تيمية لفكرة ابن سينا والرازي وغيرهما التي تقول بأن الله يلزم الإنسان أو يجبره على الاختيار، لكنه يطرحها بألفاظ قرآنية مثل «جعل» و«خلق» بدلًا من «جبر» الذي لا يصلح من الناحية اللغوية.

> وهم (أهل السنة والجماعة) في باب خلقه وأمره وسط بين المكذبين بقدرة الله؛ الذين لا يؤمنون بقدرته الكاملة ومشيئته الشاملة وخلقه لكل شيء؛ وبين المفسدين لدين الله الذين يجعلون العبد ليس له مشيئة ولا قدرة ولا عمل. فيعطِّلون الأمر والنهي والثواب والعقاب فيصيرون بمنزلة المشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨].
>
> فيؤمن أهل السنة بأن الله على كل شيء قدير، فيقدر أن يهدي العبادِ ويقلب قلوبهم، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فلا يكون في ملكه ما لا يريد، ولا يعجز عن إنفاذ مراده وأنه خالق كل شيء من الأعيان والصفات والحركات.
>
> ويؤمنون أن العبد له قدرة ومشيئة وعمل، وأنه مختار ولا يسمونه مجبورًا؛ إذ المجبور من أُكرِه على خلاف اختياره، والله سبحانه جعل العبد مختارًا لما يفعله، فهو مختار مريد، والله خالقه وخالق اختياره[1].

(١) الوصية الكبرى، مجموع الفتاوى ٣/٣٧٣-٣٧٤.

خاتمة

يُظهِر هذا الفصل أن ابن تيمية يستخدم ألفاظًا مختلفة لعرض رأيه في خلق الله لفاعلية الإنسان، والذي هو في الأساس رأي فخر الدين الرازي في بنيته الميتافيزيقية، والذي تمتد جذوره في اللغة السببية للفلاسفة من أمثال ابن سينا؛ إذ يقول الشيخ بالعلة التامة الموجبة التي عندها يخلق الله جميع أفعال العباد مباشرة باستخدام ألفاظ مثل الإحداث، والترجيح، والإرادة الجازمة، والقوة والقدرة التامة، والقدرة القدرية، والقدرة المقارنة. هذا ويضع الشيخ أساسًا لمسؤولية الإنسان عن الأوامر والنواهي الإلهية، وهو ما يتمثل في القدرة الشرعية المتقدمة التي هي صحة جسد الإنسان للقيام بالفعل. كذلك يتناول ابن تيمية العالم المخلوق والفاعلية البشرية من حيث السببية، فهذه الأمور هي الأدوات والمواد الخام التي بها يخلق الله، والتي من المنظور البشري تشكل عالمًا من الأسباب والمسبَّبات الطبيعية. وإرادة الإنسان وقدرته وكذلك الأمر الإلهي جميع ذلك من الأسباب التي يستعملها الله في خلق أفعال الإنسان، وهي أسباب متعلقة بالأفعال الاختيارية.

كذلك، يصر ابن تيمية على اتساق القول بخلق الله لأفعال الإنسان مع كون الإنسان فاعلَها حقيقةً ومسؤولًا عنها، وبخلاف الرازي في تفسيره لا يقر الشيخ بامتناع الجمع بين القولين عقلًا، ويؤكد أن فاعلية الإنسان حقيقية بقدر ما هي شيء من خلق الله، لكنه لا يُثبِت حرية الإنسان بالمعنى المطلق. ويحتج الشيخ بأن الله عادل في ثوابه وعقابه على الأفعال التي يخلقها؛ لأنه يخلقها في محل خارج عنه، أي في الإنسان، وبفضل هذه القاعدة الأساسية فإن الله لا يتصف بأفعال العباد التي يخلقها تمامًا مثلما أنه لا يتصف بصفاتهم كالسواد أو الطول.

وهذا الرأي الذي يقدمه في خلق الإله لأفعال الإنسان يمكن تشبيهه بعرض للدمى المتحركة، فيه يوجِّه الإله الأداء بكل تفاصيله على نحو حكيم من أجل سرد قصة قيِّمة هادفة. ولا يمكن أن يُتهم الإله بالظلم في خلق هذا أو ذاك الفعل الخاطئ لدمية من الدمى؛ لأنه ضروري لحكمة توجيه مسار الحَبْكة السردية. أما الدمى فتعتقد أنها فاعلة حرة وتشارك في دراما الطاعة والمعصية للأمر الإلهي الذي يقحمه الإله في القصة، لكن الإله هو مؤلف هذا العمل وخالقه في مجمله. وهكذا يفسح الشيخ المجال بالكامل لقدرة الله ومشيئته وحكمته، بينما يثبت أيضًا كون الإنسان فاعلًا ومختارًا في الواقع.

وعند اصطدام ابن تيمية بالتناقض المباشر بين القول بأن الله يقدر أفعال الإنسان والقول بأن الإنسان مختار لأفعاله ومسؤول عنها؛ أحيانًا ما يحوِّل الحديث من المستوى الإلهي إلى المستوى البشري، ويظهر ذلك من خلال تشبيهه خلق الله لأفعال الإنسان بكتابة الإنسان بالقلم. وقد واجه الشيخ اعتراضًا بأنه من العبث معاقبة القلم على ما يكتب، لكنه يتهرب من الرد على هذا الاعتراض بتخطي مثال القلم والتوكيد على إرادة الإنسان وفاعليته على الحقيقة، ثم يستكمل الشيخ تحوله إلى المستوى البشري بقوله إنه من المعلوم ببداهة العقول أن هناك فرقًا بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية إكمالًا. ومثل ذلك قد حدث في مناقشة ابن تيمية بقول فخر الدين الرازي بأن أبا لهب لم يكن ليؤمن أبدًا؛ لأن ذلك ممتنع وفقًا لعلم الله السابق القديم؛ فالشيخ دون أن يلاحظ ينتقل الشيخ من المنظور الإلهي الذي تبنَّته حجة الرازي إلى المنظور البشري التاريخي، ويوضح أن أبا لهب لم يكلَّف بالإيمان بعلم الله السابق بأنه لن يؤمن.

ويقر ابن تيمية أن رؤيته العقّدية تتضمن القول بالجبر الإلهي في أفعال الإنسان بتوسط الإرادة والقدرة، وهو رأي الرازي بشكل أساسي، ولكن الشيخ بخلاف الرازي لا يرضى بإطلاق اسم «الجبر» على هذا الرأي؛ خشية الخلط بينه وبين الجبر الإلهي المباشر، ولأنه يستدعي دلالات سلبية فيما يتعلق بالمقام الإلهي. وهذا، إلى جانب تأكيده على مسؤولية الإنسان وتبديله المفاجئ لمنظوره كي يتجنب القول بتدخل التدبير الإلهي؛ هذا كله يعكس حرصه على ذكر الله بالمثل الأعلى، فالقبول الصريح

بالتناقض من شأنه الانتقاص من كمال الله وحقه في الحمد، ويفتح الباب أمام السفاهة والانحلال الأخلاقي على الطريقة الإبليسية، وهو ما يسعى الشيخ إلى القضاء عليه. وبدلًا من ذلك يصور ابن تيمية رؤيته التوافقية بشكل إيجابي على أنها وسط بين طرفي الجبرية والقدرية؛ بين الحتمية الصارمة وحرية الإرادة.

الفصل الخامس
حكمة الشر وأصله

ابن تيمية وتفسير الشر في نظريات العدل الإلهي الإسلامية

لم تلقَ مشكلة الشر في كتابات ابن تيمية دراسة جادة، وقبل بحث النصوص المتعلقة بهذا الموضوع يجب أن نذكر بعض المعلومات الجوهرية حول كيفية تفسير الشر في سوالف النصوص الإسلامية. ويعتبر الدور التربوي والتأديبي للشر الفكرة الرئيسة المشتركة بين هذه النصوص. وقد أشرنا بالفعل في المقدمة إلى قول الماتريدي بأن الشر من أدوات الحكمة الإلهية التي تقود البشر إلى معرفة وجود الله، وكذلك إلى الفكرة الصوفية التي ترى أن الشر والمعاناة من وسائل التأديب الإلهي في الطريق الروحي. وهناك أفكار مماثلة في مفهوم حرية الإرادة عند عبد الجبار المعتزلي، والذي يؤكد أن الله يسبب الألم ليس فقط باعتباره عقابًا على الذنوب وإنما أيضًا لحكمة الابتلاء والتنبيه والردع[1].

وأما نظرية أفضل العوالم الممكنة التي يتبناها ابن سينا فترى أن كل الأشياء حسنة من المنظور الكلي، فالشر المحض أو المطلق لا وجود له، وإنما الموجود هو الشر النسبي أو الجزئي، وهو جوهري لكمال نظام المخلوقات. وفي الجزء الخاص بالعناية الإلهية في كتاب (الشفاء)، يوضح ابن سينا أن الشر ضروري لبعض الأشياء

---

(1) Heemskerk, *Suffering in Mu'tazilite Theology*, 151–6.

كي تكون ما هي كائنة، كما يراه ميتافيزيقيا باعتباره نقصا وعدمًا(*). فهو مثلًا يحتجُّ بأن الإحراق ضرورة لكمال النار حتى وإن أحرقت أحدهم عَرَضًا. ومثل هذه الأشياء إن لم تتضمن شرًّا لكانت أشياء أخرى في الواقع، لكنها واجبة الوجود كما هي للحفاظ على نظام الكون. وبالإضافة إلى عدم وجود الشر المطلق، ووجوب وجود الشر النسبي من أجل كمال الأشياء؛ يتحدث ابن سينا عن الشر بلغة كمية، إذ يثبت أن كم الشر في الكون ضئيل جدًّا إذا ما قُورِن بالكم العظيم للخير(١).

وهناك نصوص إسلامية أخرى تقدم إجابات أكثر تفصيلًا، كتوضيح سبب كون الشر ضروريًّا لتحقيق أحسن نظام ممكن. ففي (إحياء علوم الدين) يؤصل الغزالي لضرورة وجود الشر بمبدأ أن الأشياء لا تُعرَف إلا بأضدادها؛ فلولا المرض لما تَنَعَّمَ الصحيح بصحته، ولولا النار لما عرف أهل الجنة قدر ما هم فيه من نعيم، ولولا وجود النقص لما عرف الناس الكمال(٢). أما ابن عربي فيقدم تفسيرًا آخر للشر، وهو ما يسميه آرثر لفجوي «مبدأ التمام أو الوفرة» plenitude في كلاسيكيته (سلسلة الوجود الكبرى The Great Chain of Being)، وهذا التفسير يجعل الخير في أعظم تنوع ممكن(٣).

(*) حذفت جملة:

adam—a term that I will translate variously as "nonexistence," "privation" or "lack";

والتي يوضح المؤلف فيها أنه يترجم لفظ «العدم» إلى الألفاظ الإنجليزية الثلاثة التي تشير إليها الجملة، وبالتالي فهي جملة موجهة إلى الناطقين بالإنجليزية، ولا تهم القارئ العربي.

(١) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (٢)، ٤١٤-٤٢٢. كذلك ينسب ابن سينا في «الرسالة العرشية»، ١٦، الحكمة إلى الشرور. وللاطلاع على المزيد من تحليل البعد الميتافيزيقي للشر في فكر ابن سينا، انظر: منى أبو زيد، مفهوم الخير والشر، ١١٢-١١٨، ١٥٢-١٥٩؛ وانظر إيناتي:

Inati, *The Problem of Evil*, 65–101.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/٢٥٨-٢٥٩ (في نهاية «كتاب التوحيد والتوكل»). ويقدم أورمسبي ترجمةً وتحليلًا لهذا النص، انظر:

Ormsby, *Theodicy*, 40 and 64–9,

وفكرة أن الأشياء تُعرف بأضدادها توجد أيضا عند الحلاج وآخرين، وبخاصة في تأمل مصير إبليس. وحول هذه الجزئية، انظر:

Awn, Satan's *Tragedy and Redemption*, 122–150.

(3) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of* the *History* of an *Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936), 52ff.

بالنسبة إلى ابن عربي، الله يمنح الوجود للكون من أجل الخير العظيم وهو أن يُعرَف. والشر والنقص، واللذان على نحو متناقض ليسا إلا عدم وسوى الحقيقة الإلهية الواحدة مع كونهما حقيقة من حيث إنهما يعيقان شرع الله وأغراض البشر؛ هما أمر ضروري كي يُظهر الله التنوع اللا نهائي والوفرة العظيمة في أسمائه. فكل شيء في الوجود يعكس اسمًا من أسماء الله مثل الرحيم والمحيي والمميت والمعز والمذل، وما إلى ذلك. وهذه الأسماء تفوق في عددها التسعة والتسعين المنصوص عليهم بما لا نهاية له. ومع ذلك يؤكد ابن عربي أنه إجلالًا لله تعالى ينبغي ألا نخاطبه إلا بالأسماء التي أنزلها، فلا ينبغي مثلًا أن نسمّي الله كاذبًا أو جاهلًا[1].

إن مبدأ التمام، وفكرة أن الأشياء لا تعرف إلا بأضدادها؛ لا يُعبَّر عنهما صراحةً في فكر ابن تيمية، لكنه يتحدث عن الخصائص التربوية للشر، وعن ضرورته المنطقية في الطبيعة والعالم، وعن نسبيّته وضآلة مقداره. ومع ذلك، وبما يتفق مع حرصه الشرعي على الكلام عن الله بما يليق، فإن تركيز الشيخ منصبٌّ على إيجاد طرق لتجنب إضافة الشر إلى الله؛ علمًا بأن الله هو المسؤول أصلًا عن كون العالم ما هو عليه. وفي نهاية الأمر لا يجد الشيخ سوى اللجوء إلى القول بحكمة الله في كل شيء.

يتناول القسم الأول فيما يلي تصنيف ابن تيمية الثلاثي لإضافة الشر، ويتخلل ذلك مناقشة لآرائه حول أسماء الله، بينما يبحث القسم الثاني إلى أي مدى يرى الشيخ أن تفاصيل حكمة الله يمكن معرفتها، بالإضافة إلى إشاراته القليلة حول ماهيتها، وأما القسم الثالث فيوضح كيفية توظيف ابن تيمية للمفهوم الميتافيزيقي للشر باعتباره عدمًا؛ لأهداف دينية وأخلاقية، في كل من فتوى (الحسنة) وتفسير (الفاتحة).

---

(1) Chittick, *The Sufi Path* of *Knowledge*, 33–44, 289–297.

وللاطلاع على معالجة أكثر إيجازًا لهذه الموضوعات، انظر:

William C. Chittick, *Imaginal Worlds*: *Ibn al-ʿArabī and the Problem* of *Religious Diversity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), especially Chapters 2, 3 and 8.

تصنيف ابن تيمية لإضافة الشر

في (المنهاج) و(الإرادة) و(الكسب) و(الجبر) و(الحسنة) وبعض النصوص الأخرى، يؤكد ابن تيمية أن الشر لا يُضاف إلى الله مباشرة، بل على أحد وجوه ثلاثة يقدمها الشيخ من خلال مختلف كتاباته على نحو نمطي متكرر[1]. ويظهر هذا التصنيف الثلاثي في سياقات متنوعة بدرجات متفاوتة من الاكتمال، وفي بعض الأحيان يبدو وكأنه شبكة هيرمينوطيقية/تفسيرية لفهم الطرق التي يضاف الشر بها في القرآن أو في القرآن والسنة معًا[2]. ومع ذلك فغالبًا ما يذكر الشيخ هذا التصنيف كبيان عام لكيفية إضافة الشر؛ فالشر في الوجه الأول «يدخل في عموم المخلوقات» أو «يندرج في العموم» أو «على طريق العموم»، وفي الوجه الثاني يضاف الشر إلى سببه أو سببه الفاعل أو إلى المخلوق، وأما الوجه الثالث فيُذكَر فيه الشر دون الإشارة إلى فاعله.

إضافة الشر في القرآن

على الرغم من أن ابن تيمية يقدم القليل جدًا من الشرح المباشر لهذه الأصناف الثلاثة التي يشملها تصنيفه لإضافة الشر، فإنه عادة ما يقدم من القرآن أمثلة على كل منها. وكمثال على الصنف الأول الذي يضاف فيه الشر إلى «العموم»، يذكر الشيخ

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٩٣-٩٧؛ والكسب، مجموع ٨/٤٠٠-٤٠١؛ والطاعة، مجموع ٨/٤٤٦-٤٤٧؛ والجبر، مجموع ٨/٥١١-٥١٢؛ والفاتحة، مجموع ١٤/٢١؛ والحسنة، مجموع ١٤/٢٦٥-٢٦٦؛ والثلث، مجموع ١٧/٩٤-٩٦، ٩٩؛ والمنهاج، ٣/١٤٢-١٤٥ = ٢/٢٥-٢٦، ٥/٤٠٨-٤١١ = ٣/١٠٢.

(٢) في «القرآن» في الطاعة، مجموع الفتاوى ٨/٤٤٧، وفي «القرآن والسنة» معًا في الإرادة، مجموع ٨/٩٤؛ والجبر، مجموع ٨/٥١١.

عادة: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢]، أو ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠١]. وهذه الآيات لا تشرح معنى وقوع الشر «على طريق العموم»، وهي فقط توجه الانتباه بعيدًا عن خلق الله للشر على وجه الخصوص، ونحو خلقه لكل شيء على وجه العموم. وسوف نذكر المزيد عن تفسير هذا النوع. وأما إضافة الشر إلى سبب، أي إلى مخلوق، فتعد أكثر وضوحًا، وفي هذا غالبًا ما يستشهد ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلۡفَلَقِ ١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ٢﴾ [الفلق: ١-٢]، أي من الشر الذي يثيره خلق الله. وأما الصنف الثالث فعادة ما يتمثله الشيخ في قول القرآن عن الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُمۡ رَشَدٗا﴾ [الجن: ١٠]، حيث حُذِفَ الفاعل المريد للشر، والذي يفترض أنه الله، وجاء الفعل «أراد» في صيغة المبني للمجهول.

وفي موضعين يتناولان هذا التصنيف في كتاب (المنهاج)، يلاحظ ابن تيمية أن الأصناف الثلاثة متضمَّنة في قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾ [الفاتحة: ٦-٧][1]. في هذه الآيات، الله هو فاعل النعمة (الصنف الأول)، وفاعل الغضب مجهول (الصنف الثالث)، وشر الضالين منسوب إلى المخلوقات نفسها (الصنف الثاني). كذلك يقدم الشيخ هذا التفسير في فتوى (الجبر)، لكنه يستشهد بقوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢﴾ [الفاتحة: ٢] كمثال على الصنف الأول[2]، ولا يسوق المزيد من الأمثلة

---

(١) المنهاج، ١٤٣/٣ = ٢٥/٢، ٤١٠/٥ = ١٠٢/٣. والترجمات الإنجليزية لقوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾، على نحو:
"not (the way) of those who have earned Your Anger" (Hilālī and Khān),

أو:
"not of those against whom Th ou art wrathful" (Arberry),

أو:
"Not (the path) of those who earn Th ine anger" (Pickthall)

جميعها لا يترجم النص العربي بدقة، وذلك بإخفاء حقيقة أن النص لا يشير إلى فاعل الغضب.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٥١١/٨. كذلك يذكر ابن تيمية في الحسنة، مجموع ٢٧٢/١٤، أن الأوجه الثلاثة لإضافة الشر توجد في سورة الفاتحة، لكن الشيخ لا يشرح إلا الوجه الأول.

القرآنية على الصنفين الأول والثالث، بل إنه لا يناقش الصنف الثالث على الإطلاق. إن حذف فاعل الشر ليس إلا تعبيرًا بلاغيًا أو صيغة تأدُّب وجد الشيخ أن القرآن يستخدمها لتجنب نسبة الشر إلى الله.

وفي فتوى(الإرادة) يقدم الشيخ عدة أمثلة قرآنية على نسبة الشر إلى الأسباب البشرية، مثل قوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقوله: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٌ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وقوله ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾ [النساء: ٧٩][1]. وفي موضع آخر يستشهد الشيخ بنسبة النبي إبراهيم المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ۝٨٠﴾ [الشعراء: ٨٠][2]. كذلك يبين ابن تيمية إضافة الشر إلى السبب باقتباسات مختصرة من قصة موسى والمرشد (العبد الصالح) الذي قاده في رحلة من ثلاثة مواقف صعبة [الكهف: ٦٠-٨٢][3]. وعند تفسير المرشد، والذي يعرفه ابن تيمية بشخصية الخضر الخيالية؛ عند تفسيره لأفعاله المحيِّرة ينسب إلى نفسه الأفعال ظاهرة الشر وهي إغراق السفينة وقتل الغلام، وينسب إلى الله فعل الخير المتمثل في إقامة الجدار المتهالك. وما توضحه هذه الآيات التي تحكي على لسان إبراهيم والخضر ليس فقط أن الشر يضاف إلى المخلوقات، وإنما كذلك أن الخير يأتي من الله؛ فالمرض وإغراق السفينة والقتل كل ذلك من فعل الإنسان، في حين أن الله هو الذي يقيم الجدار المائل وهو الذي يشفي المرضى.

الشر خير في حكمة الله، والخير يفوق الشر بكثير

ذكرنا فيما سبق أن ابن تيمية لا يحدد بوضوح ما يعنيه في الصنف الأول من تصنيفه لإضافة الشر بأنه «يدخل في عموم المخلوقات»[4]. ومع ذلك فالنصوص التي

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٥/٨.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٥١١/٨؛ والكسب، مجموع ٤٠١/٨؛ والمنهاج، ١٤٣/٣ = ٢٥/٢، ٤١٠/٥ = ١٠٢/٣.

(٣) الجبر، مجموع الفتاوى ٥١٢/٨؛ والإرادة، مجموع ٩٥/٨.

(٤) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٤/٨.

تتناول هذه الأصناف تبين هذا الصنف الأول على ثلاثة أوجه مختلفة ترجع إلى ابن سينا. أما الوجه الأول، من المنظور الإلهي، فهو أن عموم ما يخلقه الله هو خير تام، وأن الشر نسبي ولا وجود له إلا من منظور المخلوقات. والوجه الثاني هو أن الشر من اللوازم الضرورية لكمال نظام الخلق. وأما الوجه الثالث، من المنظور البشري، فهو أن عموم الخير أعظم كمًّا -للغاية- من الشر.

وفي أول هذه الأوجه الثلاثة، يؤكد ابن تيمية أن ما تراه المخلوقات شرًّا هو خير لما لله فيه من الحكمة. وللشيخ في كتابه (المنهاج) قول يطابق هذا الوجه، إذ يقول: «والله تعالى وإن كان خالقًا لكل شيء فإنه خلق الخير والشر لما له في ذلك من الحكمة التي باعتبارها كان فعلُه حسنًا متقنًا»(١). وغير بعيد عن هذا الموضع هناك فقرة أخرى توسع القول السابق ليشمل المزيد من الأمور المنافية للخير، وفيها يقول الشيخ: «كما أنه سبحانه خالق الأمراض والأوجاع والروائح الكريهة والصور المستقبَحة والأجسام الخبيثة كالحيات والعذرات لما له في ذلك من الحكمة البالغة»(٢). وفي فتوى (الحسنة) يؤكد الشيخ أن الحكمة هي ما يجعل كل أفعال الله حسنة وخير، بينما ما يجعل فعل الإنسان للشر قبيحا هو عدم حكمة(٣).

ويؤسس ابن تيمية القول بحكمة الله على النصوص القرآنية التي تبين أن جميع أفعال الله الخلقية حسنة وصحيحة. وعلى أوسع نطاق يستشهد الشيخ بالآيات التي تقول: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، والتي تقول

---

(١) المنهاج، ٣/١٤٢ = ٢/٢٥.

(٢) المنهاج، ٣/١٤٤ = ٢/٢٥. ويوضح ابن تيمية في المصدر نفسه، ٣/١٤٤-١٤٥ = ٢/٢٥، أن هذه الأشياء لا تخرج من ذات الله ولا من أمره كما هو الحال مع أي من الأشياء الأخرى التي يخلقها الله. وفي الفقرة نفسها يوضح الشيخ باختصار أن جميع ما يخلقه الله حسنٌ «على قولي التفويض والتعليل». وإنني أفهم من ذلك أن خلق الله للقبيح ليس قبيّحا من جانبه؛ لأنه يفوّضه إلى مخلوق أو سبب، ونظرًا إلى العلة الغائية في إرادته، أي حكمته في خلقه إياه.

(٣) النص في (الحسنة)، مجموع الفتاوى ١٤/٢٧٥. يقول الشيخ: «ثم إنه (أي الله) إنما خلقها (أي السيئة) لحكمة ولا تضاف إليه من جهة أنها سيئة، بل تضاف إلى النفس التي تفعل الشر بها لا لحكمة. فتستحق أن يضاف الشر والسيئة إليها. فإنها لا تقصد بما تفعله من الذنوب خيرًا يكون فعله لأجله أرجح. بل ما كان هكذا فهو من باب الحسنات. ولهذا كان فعل الله حسنًا. لا يفعل قبيحًا ولا سيئًا قط».

﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧] [١]. هذا ويستشهد الشيخ في تفسير (الفاتحة) بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]، وقوله: ﴿يَتَفَكَّرُونَ فِى خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا﴾ [آل عمران: ١٩١][٢]. وفي فتوى (الثلث) يورد الشيخ هاتين الآيتين وغيرهما مما ينفي العبث والسفه عن الخلق الإلهي، وتُعنى هذه الفتوى بتفسير سورة الإخلاص (رقم ١١٢)، وسوف نتناولها على نحو أكثر تفصيلا فيما يأتي[٣]. وفي عدة مواضع أخرى يستشهد الشيخ بقول النبي ﷺ: «والخير بيديك والشر ليس إليك»، ليثبت الخير في كل ما يفعله الله[٤].

وفي ضوء القول بالخير التام في الشر الذي يخلقه الله، يذكر ابن تيمية في سياق تصنيفه لإضافة الشر في (الإرادة) و(الجبر) و(الحسنة) و(الفاتحة) أن الله لا يخلق الشر المطلق أو العام أو الكلي أو المحض، بل إن الشر الذي يخلقه الله إضافي أو خاص أو جزئي أو عارض أو مقيد[٥]، وهكذا فالشر لا يضاف إلا لمن يرتكبه أو يعاني منه فقط لمن يرتكبه أو يعاني من ضرره. والفقرة التالية من (الحسنة) تقدم تعبيرًا موجزًا عن هذه الأفكار باستخدام عدد من الألفاظ المذكورة أعلاه، إذ يقول: «فإنه (أي الله)

---

(١) المنهاج، ١٤٢/٣ = ٢٥/٢، ٤٠٩/٥ = ١٠٢/٣؛ والإرادة، مجموع الفتاوى ٩٤/٨؛ والجبر، مجموع ٥١٢/٨؛ والفاتحة، مجموع ٢١/١٤.

(٢) الفاتحة، مجموع الفتاوى ٢١/١٤.

(٣) الثلث، مجموع الفتاوى ٩٥/١٧-٩٦، ٩٩. والإشارات الإضافية من القرآن ترجع إلى سورة الأنعام: ٧٣، والحجر: ٨٥-٨٦، والأنبياء: ١٦-١٧، والمؤمنون: ١١٥، وص: ٢٧، والدخان: ٣٩، والقيامة: ٣٦.

(٤) الكسب، مجموع الفتاوى ٤٠٠/٨؛ والجبر، مجموع ٥١١/٨؛ والفاتحة، مجموع ١٨/١٤؛ والحسنة، مجموع ١٦٦/١٤؛ والثلث، مجموع ٩٤/١٧؛ والمنهاج، ٤٠٩/٥ = ١٠٢/٣. والحديث موجود في مسلم، ١٢٩٠، صلاة المسافرين وقصرها، الدعاء في صلاة الليل وقيامه. ويذكر ابن تيمية في المنهاج، ٤٠٩/٥ = ١٠٢/٣، أن الجزء الأخير من هذا الحديث: «والشر ليس إليك» له أكثر من تفسير؛ فقيل: أي لا يُتقرب به إلي، وقيل: أي لا يضاف إليك. وفي الثلث، مجموع ٩٤/١٧، يضيف الشيخ تفسيرًا آخر، إذ قد يعني أن «الشر إما عدم وإما من لوازم العدم». والشيخ لا يستبعد أيًا من هذه التفسيرات، لكني اخترت أن أترجم القول باعتباره ينكر إضافة الشر إلى الله؛ لأن ذلك يناسب السياق.

(٥) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٤/٨؛ والجبر، مجموع ٥١٢/٨؛ والحسنة، مجموع ٢٦٦/١٤، ٢٧٠؛ والفاتحة، مجموع ٢٠/١٤-٢١.

لا يخلق شرًّا محضًا، بل كل ما يخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير. ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس، وهو شر جزئي إضافي، فأما شر كلي أو شر مطلق فالرب منزه عنه»[1].

وفي تفسير (الفاتحة) يوظف الشيخ نسبية الشر في تفسير الحث على الإيمان بقدر الله كله خيره وشره، فينقل على سبيل المثال حديثًا رواه أبو داود: «لو أنفقت ملء الأرض ذهبًا لما قبله منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك»[2]. ويذهب ابن تيمية إلى أن هذا الشر المذكور ليس شرًّا إلا لمن يتألم به، وأن ما هو شر بالنسبة إلى شخص ما قد يكون خيرًا بالنسبة إلى آخر، وفي هذا يقول الشيخ: «إذا أصاب العبدَ شرٌّ سرَّ قلبَ عدوِّه؛ فهو خيرٌ لهذا وشرٌّ لهذا؛ ومن لم يكن له وليًّا ولا عدوًّا فليس في حقه لا خيرًا ولا شرًّا»[3]، وعلى هذا فالشر مرتبط بالألم والضرر الواقع على فرد بعينه، بينما كل شيء هو خير من المنظور الإلهي.

وفي فتوى (الحسنة) يربط ابن تيمية بين مصطلحات السببية الأرسطية وبين أول صنفين من الثلاثة التي يشملها تصنيفه لإضافة الشر، وهذا يوضح أيضًا كيف أنه يُدرج الشر في الخير الإلهي العام التام. يقول الشيخ: «لكن هذا لا يضاف مفردًا إلى الله تعالى لوجهين: من جهة علته الغائية ومن جهة سببه وعلته الفاعلية»[4]، ثم يساوي بين مصطلح العلة الغائية الفلسفي وبين الحكمة، ويؤكد أن الله لا يخلق شرًّا محضًا

---

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٦٦. انظر في المقابل: المصدر نفسه، ١٤/٢٦٨. وفي الجبر، مجموع ٨/٥١٢، يعبر الشيخ عن نفس الأمر، إذ يقول: « فالمخلوق باعتبار الحكمة التي خلق لأجلها خير وحكمة، وإن كان فيه شر من جهة أخرى فذلك أمر عارض جزئي، ليس شرًّا محضًا، بل الشر الذي يقصد به الخير الأرجح هو خير من الفاعل الحكيم، وإن كان شرًّا لمن قام به». وفي الفاتحة، مجموع ١٤/٢١، يشرح ابن تيمية المسألة قائلًا: «الله لم يخلق شيئًا ما إلا لحكمة؛ فتلك الحكمة وجه حسنه وخيره ولا يكون في المخلوقات شر محض لا خير فيه ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه».

(٢) الفاتحة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٠. والحديث موجود بنفس الصيغة تقريبا عند أبي داود، السنة، في القدر.

(٣) الفاتحة، مجموع الفتاوى ١٤/٢١.

(٤) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٩٩. ويبني ابن تيمية جزءًا كبيرًا من فتوى (الحسنة) على هاتين العِلَّتين: الجزء الموجود في مجموع الفتاوى ١٤/٢٩٩-٣١٥ يبدأ بمناقشة حول العلة الغائية، وأما في ١٤/٣١٥-٣٣١ فيبدأ بالفاعل أو السبب. ومع ذلك فالنص ينعطف هنا وهناك والشيخ لا يقيّد نفسه بالعرض المباشر لهاتين العلتين في سياق هذه الصفحات.

لا حكمة فيه أو رحمة. من ثم يوضح الشيخ أن ذكر الشر فيما يتعلق بالفعل الإلهي لا بد أن يكون في السياق الصحيح للحكمة الإلهية الأعم. فعلى سبيل المثال، يحتج الشيخ بأنه من الباطل القول: «محمد وأمته يسفكون الدماء ويفسدون في الأرض»؛ لأن هذا يعرضهم للذم، وإنما الحق أن يقال إنهم «يجاهدون في سبيل الله لتكون كلمةُ الله هي العليا، ويكون الدين كله لله ويقتلون من منعهم من ذلك»[1]. وكذلك لا يصح القول بأن الله «يخلق الشر الذي لا خير فيه ولا منفعة لأحد»، وإنما يجب على المرء أن يثبت الخير في حكمة الله فيما يخلقه، وأن «ما خلقه من ألم لبعض الحيوانات أو من أعمالهم المذمومة، فله فيها حكمة عظيمة ونعمة جسيمة»[2]. وحين يتم التركيز على خيرية الله وحكمته أولاً، فإن أي شر مصاحب يعتبر شرًا بالنسبة إلى مخلوقات معينة فقط، بل إن هذا الشر الإضافي/النسبي هو خير كلي بفضل الحكمة الإلهية.

وفي مناقشة متعلقة بتصنيف إضافة الشر في فتوى (الحسنة)، يُبدي ابن تيمية تذمُّره من ضلال فريقين في هذا الشأن. أما الفريق الأول فيسعى إلى تنزيه الله عن الأفعال القبيحة السيئات، وينكر أن الله يريد كل شيء أو أنه يخلق أفعال العباد، وأما الفريق الثاني فيؤكد أن الله قد يخلق الشر بلا حكمة[3]. ورغم عدم تسمية الفريقين، يظهر أن الفريق الأول يتمثل في المعتزلة والثاني في الأشاعرة، ويرى ابن تيمية أن كليهما لا يفرق بشكل كافٍ بين الشر الخاص والشر العام، أو بين الشر الإضافي والشر المطلق، فهم يتصورون الشر فقط بالمعنى المطلق الذي ينطبق على المخلوقات والخالق على حد سواء، لكنهم لا يدركون كون الشر شرًّا فقط بالنسبة إلى المخلوقات. كذلك يشير الشيخ إلى الكذابين (المتنبِّئين) كدليل آخر على أن الله لا يخلق شرًّا عامًّا؛ إن الله تعالى قد يُضِلُّ بعض الناس، لكنه بحكمته لا يؤيد الكذابين بالمعجزات؛ لأن ذلك يستلزم تعجيز الله عن التفرقة بين الصادق والكذاب. وأما إن جاز تأييدُ الله للكذَّابين بالمعجزات التي أَيَّدَ بها الأنبياء الصادقين، فإن هذا شرٌّ عام للناس[4].

---

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٣٠٠.

(٢) السابق، ١٤/٣٠٠.

(٣) السابق، ١٤/٢٦٦-٢٦٧.

(٤) السابق، ١٤/٢٦٨، ٢٧٠-٢٧١.

وأما الوجه الثاني لما يعنيه قول ابن تيمية بأن الشر «يدخل في عموم المخلوقات» فهو أن في وجود الشر ضرورة منطقية لكمال نظام الخلق. والشيخ لا يستفيض في شرح هذه المسألة، لكنه في (الجبر) يتطرق إلى تساؤل البعض عن السبب في أن الحكمة الإلهية لا يمكن أن تحصُلَ مع عدم الشر، ويرى أن هذا التساؤل يكشف عن جهل بحقائق الأمور وارتباط بعضها ببعض. وعلى خطى ابن سينا يحتج الشيخ بأن الله مقيد بقيود منطقية، إذ يقول: «فإن الخالق إذا خلق الشيء فلا بد من خلق لوازمه»[(١)]. كذلك لا يمكن أن يجمع الله بين ضدين في وقتٍ واحد، ولا أن يخلق ما هو ممتنع؛ فلا يُتَصَوَّرُ مثلًا أن يجعل الله العبد مؤمنًا وكافرًا في الوقت ذاته، وإن كان يمكن أن يجتمع فيه شعبة من الإيمان وشعبة من النفاق. ثم يضيف الشيخ أن علم الله وقدرته وحكمته ورحمته في غاية الكمال الذي هو واجب للرب[(٢)]. وهكذا نخلص إلى أن هذا العالم بما فيه من شر نسبي هو أحسن العوالم الممكنة في الكمال الإلهي، وأن الشر لازم لتحقق الحكمة الإلهية. وابن تيمية في رسالة (العادل) يصرح بأن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وهو ما سوف يتناوله الفصل السادس.

وأما الوجه الثالث لما تعنيه إضافة الشر على طريق العموم الطريقة فتبيِّنه إحدى فقرات تفسير (الفاتحة)، وتؤكد هذه الفقرة أن كم الشر -حتى من المنظور البشري- ضئيل إذا ما قورن بالكم الهائل للخير الذي يخلقها الله. يقول الشيخ:

> وليس في مخلوقات الله ما يؤلم الخلقَ كلَّهم دائمًا ولا ما يؤلم جمهورَهم دائمًا؛ بل مخلوقاتُه إما منعِّمةٌ لهم أو لجمهورهم في أغلب الأوقات كالشمس والعافية، فلم يكن في الموجودات التي خلقها الله ما هو شرٌّ مطلقًا عامًّا. فعُلِم أن الشر المخلوق الموجود شر مقيَّد خاص وفيه وجه آخر هو به خير وحسن وهو أغلب وجهيه[(٣)].

---

(١) الجبر، مجموع الفتاوى ٥١٢/٨.

(٢) السابق، ٥١٢/٨-٥١٣.

(٣) الفاتحة، مجموع الفتاوى ٢١/١٤.

كذلك، تتضمن فتوى (الإرادة) تحليلا كميًّا للشر على صعيد المخلوقات، إذ يثير ابن تيمية نقاشًا حول الشر مؤكِّدًا على حكمة الله في عموم مخلوقاته، وفيه يقول: «والأمور العامة التي يفعلها تكون لحكمة عامة ورحمة عامة كإرسال محمد ﷺ»[1]. ثم يتناول الشيخ إشكالًا غريبًا يثيره البعض حول الشر، وهو متعلق بالرسول، ويرد الشيخ عليه بجوابين على أساس كمِّيّ:

> فإذا قال قائل: فقد تضرر برسالتِه طائفةٌ من الناس كالذين كذّبوه من المشركين وأهل الكتاب كان عن هذا جوابان[2]: أحدهما أنه نفَعَهم بحسب الإمكان، فإنه أضعف شرَّهم الذي كانوا يفعلونه لولا الرسالة، بإظهار الحجج والآيات التي زلزلت ما في قلوبهم، وبالجهاد والجزية التي أخافَتْهم وأذلَّتهم حتى قلَّ شرُّهم، ومن قتله منهم مات قبل أن يطول عمره في الكفر فيعظُم كفرُه، فكان ذلك تقليلًا لشره، والرسل -صلوات الله عليهم- بُعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان.
>
> والجواب الثاني أن ما حصل من الضرر أمر مغمور في جنب ما حصل من النفع؛ كالمطر الذي عمَّ نفعُه إذا خرب به بعض البيوت أو احتُبِس به بعضُ المسافرين والمكتسبين كالقصارين ونحوهم، وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيرًا مقصودًا ورحمة محبوبة، وإن تضرر به بعض الناس. وهذا الجواب أجاب به طوائف من المسلمين وأهل الكلام والفقه وغيرهم من الحنفية والحنبلية وغيرهم ومن الكرَّامية والصوفية، وهو جواب كثير من المتفلسفة[3].

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٣/٨. ويسند ابن تيمية هذا إلى إشارات قرآنية؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وكذلك إلى آل عمران: ١٤٤، ١٦٤، والأنعام: ٥٣، وإبراهيم: ٢٨.

(٢) يتناول فخر الدين الرازي هذه المسألة أيضا في تفسيره، ٢٣٠/٢٢-٢٣١، حول الآية (١٠٧) من سورة الأنبياء

(٣) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٣/٨-٩٤. وحول القول بأن المطر وإرسال رسول من أمور الخير العامة، انظر أيضًا: =

وفي هذا النص يحتجُّ ابن تيمية أولًا بأن النبي قد حدَّ من الشر بأكبر قدر ممكن، بل إنه قتل الكافرين لمصلحتهم. وبالمثل يحتج الشيخ في فتوى (الحسنة) بأن ما حققته رسالة محمد من عظيم الخير والسعادة لا يقارَن بحال بالشقاء المحدود والشر الجزئي الذي واجهه بعض العرب من المشركين وأهل الكتاب(١)، وأما الجواب الثاني في الفقرة السابقة فيوضح أن الشر الذي يتسبب فيه المطر هو ثمن زهيد في مقابل الخير العظيم الذي يحصل به، وكلا الجوابين يُثبِت ضآلة مقدار الشر على الصعيد البشري.

إضافة الشر إلى أسماء الله

يعد النظر في أسماء الله من العناصر التوضيحية المصاحبة للعديد من الأمثلة على تصنيف ابن تيمية لإضافة الشر. وباتباع نموذج الصنف الثاني، أحيانًا ما ينفي الشيخُ الشر عن أسماء الله بالكلية، ويقصره على المخلوقات، وهو ما يطابقه قوله في فتوى (الإرادة): «ليس من أسماء الله الحسنى اسم يتضمن الشر وإنما يذكر الشر في مفعولاته»(٢). ويؤيد الشيخ هذا القول ببعض الآيات التي تميز شر العقاب والعذاب من أسماء الله، مثل قوله تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِيَ أَنِّي أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ ۝﴾ [الحجر: ٤٩-٥٠]، وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ۝﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقوله: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝﴾ [المائدة: ٩٨]، وقوله: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ۝ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ۝ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۝﴾ [البروج: ١٢-١٤](٣). وفي (الثلث) يقدم الشيخ تفسيرًا آخر، إذ يقول: «فجعل (الله) المغفرة والرحمة من معاني أسمائه الحسنى التي يسمي بها نفسه. . . وأما العقاب الذي يتصل بالعباد فهو مخلوق له وذلك هو الأليم، فلم يقل: وإني أنا المعذِّب»(٤).

= الحسنة، مجموع ٢٦٨/١٤.

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٧٦/١٤-٢٧٧.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٦/٨. انظر في المقابل: الطاعة، مجموع ٤٤٧/٨؛ والثلث، مجموع ٩٤/١٧؛ والمنهاج، ١٤٣/٣ = ٢٥/٢.

(٣) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٦/٨.

(٤) الثلث، مجموع الفتاوى ٩٤/١٧-٩٥.

وفي كل من (الإرادة) و(الثلث) يعمل ابن تيمية على معالجة اسم المنتقم؛ لأنه يناقض قوله بأن أسماء الله لا تتضمن أي ذكر للشر. ورغم ظهور هذا الاسم في القرآن، يوضح ابن تيمية أنه دائمًا ما يُذكَر مقيَّدًا بموضوع ما في السياق القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [السجدة: ٢٢]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [آل عمران: ٤][1]. ولا يوضح الشيخ ما هي العناصر المقيِّدة، وإنما يُترك القارئ ليفترض أن انتقام الله قاصر على «المجرمين» في المثال الأول، وأنه مقرون باسم الله العزيز في المثال الثاني. كذلك يحتج الشيخ بأن اسم المنتقم ليس من أسماء الله الحسنى الثابتة، ويرى أن الحديث الوارد في جامع الترمذي[2]، والذي يذكر اسم المنتقم منفردًا مطلقًا؛ هذا الحديث ليس من كلام النبي[3].

ورغم أن ابن تيمية في بعض نصوصه ينفي الشر بالكلية عن أسماء الله، إلا أنه يوضح في مواضع أخرى أن بعض الأسماء يتضمن الشر، لكن هذه الأسماء تُذكَر مقترنة بأسماء أخرى لها دلالات إيجابية. وعادة ما يتناول ابن تيمية الأسماء المقترنة ضمن الصنف الأول في تصنيفه لإضافة الشر (أي على طريق العموم). والمقطع التالي من كتاب (المنهاج) يقدم أحد أوفى تفسيرات الشيخ في هذا الصدد، إذ يقول:

> ولهذا إذا ذُكِر باسمه الخاص قُرِن بالخير، كقوله في أسمائه الحسنى: الضارّ النافع، المعطي المانع، الخافض الرافع، المعز المذل، فجمع بين الاسمين لما فيه من العموم والشمول الدالّ على وحدانيته[4].

---

(١) يذكر ابن تيمية أيضًا في الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٧٦/١٤، أن «المنتقم» اسمٌ لا يُذكر إلا مقرونًا.

(٢) الترمذي، ٣٤٢٩، الدعوات عن رسول الله، ما جاء في عقد التسبيح باليد.

(٣) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٦/٨-٩٧؛ والثلث، مجموع ٩٥/١٧. ويضيف ابن تيمية في الإرادة، مجموع ٩٧/٨، أن الحديث الآخر الوحيد الذي يذكر أسماء الله التسعة والتسعين، والذي عند ابن ماجه، ٣٨٥١، الدعاء، أسماء الله عز وجل؛ هذا الحديث سنده ضعيف كما يقول الشيخ. وفي موضع آخر، مجموع ٤٨١/٢٢-٤٨٦، يوضح الشيخ أن «التسعة والتسعين» يعني ببساطة أنه عدد كبير ولا يدل فعليًا على عدد أسماء الله بالتحديد. وفيما يرى الشيخ فإن القرآن والسنة يتضمنان أسماء أخرى علاوة على تلك المذكورة في الحديثين اللذين رواهما الترمذي وابن ماجه.

(٤) المنهاج، ٤١٠/٥ = ١٠٢/٣. ويشار إلى ثلاثة أزواج من هذه الأسماء المقترنة في الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٧٦/١٤.

ومن الواضح هنا أن الشيخ يمتنع عن إطلاق لفظ الشر مباشرة على أسماء الضار والمانع والخافض والمذل، وإنما يسمّيها أسماء «خاصة»، ثم يقرنها بأسماء النافع والمعطي والرافع والمعز -على الترتيب- وذلك للتخفيف من حدتها إلى جانب الإشارة إلى عموم وشمول الخلق الإلهي. وهذا التفسير يوافق شرحًا موجزًا للأسماء المقترنة في فتوى (الإرادة) حيث يقول الشيخ: «فلا يفرد الاسم المانع عن قرينه ولا الضار عن قرينه؛ لأن اقترانهما يدل على العموم»[1].

تقف رؤية ابن تيمية حول الأسماء المقترنة موقفًا مترددًا بين إثبات أن الله بأسمائه المختلفة مرتبط بكل ما في الوجود بما فيه الشر، وبين التأكيد على أن جميع أسماء الله لا تتضمن إلا الخير. ويظهر هذا جليًّا في المعالجات المتعلقة بفضل الله وعدله في كل من (الإرادة) و(المنهاج) و(الثلث)[2]. وأوفى هذه المعالجات يتضمنه تفسير (الثلث/الإخلاص)، لذلك يُكتفى بتناولها في هذا المقام. يقول ابن تيمية في (الثلث) أن جزءًا ما من كلام الله قد يفضل آخر، كسورة الإخلاص (رقم ١١٢) التي يُقال إنها تعدل ثلث القرآن، ويدعم الشيخ موقفه أن بعض صفات الله مفضلة على غيرها ، كما ورد في حديث: «إن رحمتي سبقت غضبي»[3]. ثم يوسع ابن تيمية مبدأ التفضيل ويشير إلى أحاديث تذكر اليدين (يدي الله). وبينما هناك أحاديث تقول «كلتا يديه يمين»[4]؛ لأن «الشِّمال» يدل على النقص، ويد الله ليس بها نقص؛ هناك حديث آخر يشير إلى أن إحدى يديه أفضل من الأخرى، وهو: « يمينُ الله مَلْأَى لا يَغيضُها نفقةٌ، سَحَّاءُ الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم يَغِضْ ما في يمينه، والقسط بيده الأخرى يرفع ويخفض»[5]. يفهم ابن تيمية من هذا القول أن الفضل في يمين الله والعدل في الأخرى، ويضيف أنه من المعلوم كون الفضل أعلى من

---

(١) الإرادة، مجموع الفتاوى ٩٥/٨.

(٢) السابق، ٩٥/٨؛ والمنهاج، ٤١٠/٥-٤١١؛ والثلث، مجموع ٩١/١٧-٩٤.

(٣) البخاري، ٦٩٩٨، التوحيد، قول الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ؛ ومسلم، ٤٩٤٠.

(٤) مسلم، ٣٤٠٦، الإيمان، فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر...؛ وأحمد، ٦٢٠٤.

(٥) مسلم، ١٦٥٩، الزكاة؛ الحث على نفقة... (النص ليس مطابقًا)؛ والبخاري، ٦٨٦٩. انظر في المقابل سورة المائدة: ٦٤.

العدل. وهنا يسد الشيخ الطريق على القول بأن عدل الله يشير إلى فعله الشر، فيحوِّل مجرى الحديث سريعًا من الجانب الإلهي إلى جانب المخلوقات ويضيف قائلًا: «الشر لم يرد في أسمائه وإنما ورد في مفعولاته»، ثم يبين أوجه إضافة الشر بقوله: «ولم يُضَفْ (الشر) إليه إلا على سبيل العموم، وأضافه إلى السبب المخلوق، أو بحذف فاعله»[(١)].

والحاصل هو أن ابن تيمية يتأرجح بين الصنفين الأول والثاني لإضافة الشر عند تناول أسماء الله. ففي بعض الأحيان يتناول الأسماء وفقًا للصنف الأول؛ فيرى أن بعض الأسماء تتضمن الشر إلا أنها أسماء مقترنة أي تندرج في عموم الأسماء التي تحمل دلالات إيجابية. وفي أحيان أخرى ينكر الشيخ تمامًا وجود أي دلالة للشر في أسماء الله، ويضيف الشر فقط إلى ما يخلقه الله في المخلوقات. وكما لوحظ للتو في تفسير (الإخلاص/الثلث)، فإن الشيخ ينتقل أيضًا ببساطة من الصنف الأول إلى الثاني بهدف اللياقة الخطابية وعدم التحدث عن الله إلا بلفظ الخير.

ورغم التشابه بين ابن تيمية وابن عربي في القول بأن الخلق يعكس تنوع أسماء الله، إلا أن أفكار الشيخ أقل تطورًا على نحو ملحوظ. والأهم من ذلك أن ابن تيمية لا يتبع ابن عربي وأنصاره في استخدام تعبير «يدي الله» لإيضاح جدلية ين-يانغ(*) في أسماء الله أو بين الله والخلق[(٢)]. فابن تيمية على هذا النحو يربط أسماء الله بالخير والشر في الواقع المخلوق، لكنه مع ذلك لا يصف هذه العلاقة بأنها تناقضية بأي شكل من الأشكال. إن ما يشغل الشيخ بشكل رئيس هو تجنب إضافة الشر إلى الله، وذلك بإدراج أخبار الوحي المختلفة في الأصناف التي يشملها تصنيفه لإضافة الشر، لكن كون هذا التصنيف مجرد تصنيف وليس تسوية عقلانية؛ هذا الأمر ينطوي على نظرة ثنوية. إن المنظور الإلهي العام والحكيم لا ينفي أن الشر يظل شرًّا بالنسبة إلى

---

(١) الثلث، مجموع الفتاوى ١٧/٩١-٩٤.

(*) مفهوم الين واليانغ (Yin and yang) في الفكر الشرقي القديم يعني القوتين المتكاملتين اللتين يتشكَّل منهما كل أوجه الحياة وظواهرها؛ ويرمز الـ «ين» للأرض والظلام والسلب، بينما يرمز الـ «يانغ» للسماء والنور والإيجاب.

(٢) حول جدلية ين-يانغ أو التفاعل الجدلي لدى الله عند ابن عربي وأنصاره، انظر:
Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), 88–114.

المخلوقات، وهذا الشر الذي ترتكبه المخلوقات وتعاني منه في إطار من الأسباب؛ هذا الشر لا ينفي خيرية الله، وهكذا لا يمكن أن يُختزل أحد المنظورين في الآخر. ويبحث القسمان التاليان في كيفية صياغة ابن تيمية لهذين المنظورين؛ أولًا بتوضيح حِكَمِ الله في الخلق، وثانيًا بالسعي إلى إرجاع سبب الشر إلى العباد.

ابن تيمية وحكمة الله في خلق الشر

دائما ما يثبت ابن تيمية حكمة الله في كل ما يخلقه، لكنه في الغالب لا يتساءل عن ماهية هذه الحكمة، وأحيانًا ما يعطي بعض الأمل في أن يتمكن الإنسان من معرفتها. ففي (الكسب) -على سبيل المثال- يذكر الشيخ أن لله في قدره سرًّا مصونًا، ويكفي العلم بأنه عليم حكيم رحيم[1]. وفي (الإرادة) يقول ابن تيمية إن العبد يكفيه أن يعلم من حيث الجملة أن لله حكمة عظيمة في كلٍّ من خلقه وأمره. ومع ذلك فهو يَعِدُ كل من يزداد إيمانه ببصيرة أعمق، وتتمثل وظيفة هذه البصيرة في التصديق على ما أخبر به الله وإثبات أنه الحق. يقول الشيخ:

> كلما ازداد [العبد] علمًا وإيمانًا ظهر له من حكمة الله ورحمته ما يُبهِر عقلَه، ويبيِّن له تصديق ما أخبر الله به في كتابه حيث قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣][2].

هذا ويتراوح موقف الشيخ في كتاب (المنهاج) ما بين التحذير من التساؤل عن أسباب خلق الله للمرض والظلم، وبين اقتراح أسباب لذلك؛ فتارة يقول إنه ليس لأحد أن يسأل الله «لِمَ؟» مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣][3]، وتارة أخرى يقول دون شرح إن حِكَمَ الله في مخلوقاته قد يعلمها بعض الناس ولا

(١) الكسب، مجموع الفتاوى ٨/٣٩٩.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٩٧.

(٣) المنهاج، ٣/٦٧-٦٨ = ٢/٥.

يعلمها البعض الآخر[1]. وفي مقطع ثالث من كتاب (المنهاج) يبيِّن الشيخ علاقة الإنسان بالحكمة الإلهية من خلال مقارنة بين علمنا بحكمة الله وبين إدراك الشخص العادي لمعرفة المختصّ، فغير المختص قد يسلِّمُ بصحة قول أحد المختصين في النحو أو الطب أو الحساب أو الفقه حتى مع عدم فهمه لكل ما يقوله هذا المختص، وبالمثل يمكن لحكمة الله ورحمته أن تبهر عقول البشر وتقودهم إلى الإيمان بأن الله حكيم ورحيم مع جهلهم بحكمته[2]. ورغم ذلك فهناك فقرة أخرى من كتاب (المنهاج) تكشف المزيد، وقد أوردناها بالفعل في الفصل الثالث؛ إذ يقول ابن تيمية إن عقول البشر تعجز عن معرفة تفصيل الحكمة الإلهية، لكنه يذكر -بوجه عام- خلق الله للمرض والظلم يحصل به ذل العبد لربه وتوبته من الخطايا وغير ذلك من الفضائل الدينية التي لا يتم بلوغها إلا عن طريق المشقّة، وهكذا يكون الشر شرطًا لخير أعظم لا يتحقق إلا به[3].

وفي فتوى (الجبر)، وعند ذكر تصنيف إضافة الشر، يؤكد الشيخ قائلًا: «وهو لا يسأل عما يفعل لكمال حكمته ورحمته وعدله لا لمجرد قهره وقدرته. كما يقوله جهم وأتباعه»[4]، وهذا النهي عن مساءلة الله يمنع المرء من معرفة الحكمة. لكن الشيخ بعد ذلك يظهر بالمظهر العرفاني الخالص، فيفتح بابًا لمعرفة الحكمة أمام أهل الشفافية الروحانية، إذ يقول:

> وقد يعلم بعض العباد بعض حكمته وقد يخفى عليهم منها ما يخفى. والناس يتفاضلون في العلم بحكمته ورحمته وعدله وكلما ازداد العبد علمًا بحقائق الأمور ازداد علمًا بحكمة الله وعدله ورحمته وقدرته[5].

ثم يوضح ابن تيمية أن ما على العبد معرفته هو أن الله خالق كل شيء ومقدِّره، وأن الله هو من ينعم عليه بالحسنات، وأن ذنوبه رغم ذلك هي لنقص نفسه وجهلها.

(١) السابق، ١٤٦/١ = ٣٥/١.

(٢) السابق، ٤١٦/٥ = ١٠٤/٣.

(٣) السابق، ١٧٦/٣-١٧٧ = ٣٣/٢.

(٤) الجبر، مجموع الفتاوى ٥١١/٨.

(٥) السابق، ٥١٣/٨.

وأن عقوبات هذه الذنوب هي بعدل الله. وهنا لا يتضح كيف أن هذا العلم الوجودي بموقف المرء أمام الله يمثل العلم بحكمة الله؛ باستثناء أن الحكمة هي وصول المرء إلى هذا الفهم بعينه. ثم يواصل الشيخ، في فتوى (الجبر) كذلك، فيذكر أن كثيرًا من الناس يعجزون عن معرفة تفصيل الحكمة الإلهية، بل وحتى الملائكة عجزت عن معرفة حكمة الله في خلق البشر الذين يسفكون الدماء [البقرة: ٣٠]، فكان عليهم (أي الملائكة) الاكتفاء بالمعرفة المجملة والإيمان العام[1].

وفي فتوى (الحسنة) يقول الشيخ مثل ذلك حول معرفة الملائكة بطبيعة البشر. ويذهب الشيخ إلى أن الله جعل الشر مكوِّنًا لا بد منه في الإنسان؛ لحكمة بالغة في ذلك ورحمة سابغة. وهذا يذكرنا بتوكيد ابن سينا على أن النار لا تكون نارًا إلا إذا أحرقت، إذ يؤكد ابن تيمية أن الله لو كان خلق الإنسان على غير ما هو عليه؛ ما كان الإنسان ليكون، وما كانت لتتحقق الحكمة التي خلقها الله بخلق الإنسان. لكن حتى الملائكة، ناهيك عن البشر، لا تعرف الحكمة في ذلك[2]. ورغم نزعة الشيخ اللا أدرية فيما يتعلق بالحكمة الإلهية في هذا الجزء بالذات، إلا أنه -في فتوى (الحسنة) أيضًا، وأكثر مما وجدت في أي مصدر آخر- يشير إلى ما يعتقد أنه حكمة الله في خلق الشر، كما يخبر القارئ أنه قد بيَّن في موضع آخر بعض ما في خلق الله لإبليس وجهنم من الحكمة والرحمة، لكنني لم أنجح في الوقوف على ذلك في أعمال الشيخ[3].

وفي الفتوى نفسها، يجعل ابن تيمية للشر الإضافي وظيفة تربوية تتمثل في الزجر والردع عن فعل السوء، فقد كان -مثلًا- إهلاك الله لفرعون وقومه شرًّا بالنسبة إليهم، إلا أن فيه خيرًا عامًّا بكونه عبرة تنتفع بها الأجيال القادمة. وفي هذا الصدد يستشهد الشيخ بآيات عن فرعون وقومه، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٥ فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْءَاخِرِينَ ۝٥٦﴾ [الزخرف: ٥٥-٥٦]، وقوله:

---

(١) السابق، ٨/٥١٣-٥١٤.

(٢) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٣١٥.

(٣) السابق، ١٤/٣٠٠-٣٠١.

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾ [النازعات: ٢٦][١]. ويضيف الشيخ أن جميع القصص القرآني هو لنفع الناس، إذ يقدم من العِبَرِ ما يجعل الإنسان يتدبر في نفسه ويدرك فيها جنسًا من تكذيب المرسلين الذي كان عليه السابقون من المكذبين[٢]. ويرى الشيخ بوجه عام أن ذنوب العبد نعمة لغيره بما تثيره بداخله من الاعتبار والاهتداء والإيمان، ومع ذلك فعلى المرء أن يدعو الله ألا يجعله عبرة لغيره على هذا النحو[٣].

كذلك، يشير ابن تيمية إلى أن الله يبتلي المؤمنين بالسراء والضراء والزلزال ليمتحنهم به، ويخلصهم مما فيهم من الشر، ويكفر عنهم سيئاتهم، ويُعَظِّمَ أجرهم بالصبر عليه، وقد تكون فتنة السراء أعظم من فتنة الضراء[٤]. ويدعم الشيخ هذه الأفكار بنصوص من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْۚ﴾ [آل عمران: ١٥٤][٥]، وقوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٢١٦﴾ [البقرة: ٢١٦][٦]؛ كما يستشهد بقول النبي ﷺ: «وأعوذ بك من فتنة الفقر، وشر فتنة الغنى»[٧]. كذلك، وعند الحديث عن استعمال الله للحاكم الظالم لدرء شر أعظم من ظلمه، يوضح ابن تيمية أن فيهذا الظلم تكفيرًا لذنوب من يعانونه وثوابًا لهم عليه، ويضيف قائلًا: «ويرجعون فيها (أي في المصائب) إلى الله. ويستغفرونه ويتوبون إليه»[٨].

ويحتج ابن تيمية في (الحسنة)، كما يفعل في (المنهاج)، بأن الذنب شرط لخضوع العبد وتوبته، وهو ما يطرحه في إطار تناوله لقول النبي ﷺ: «لا يقضي الله

---

(١) السابق، ٢٧٦/١٤.

(٢) السابق، ٣٢١/١٤-٣٢٢.

(٣) السابق، ٣٠٧/١٤.

(٤) السابق، ٢٥٤/١٤-٢٥٥ و٣٠٤-٣٠٥.

(٥) السابق، ٢٥٥/١٤.

(٦) السابق، ٣٠٤/١٤.

(٧) البخاري، ٥٨٩٩، الدعوات، الاستعاذة من فتنة الغنى، في الحسنة، مجموع الفتاوى ٣٠٥/١٤.

(٨) الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٦٩/١٤.

للمؤمن قضاء إلا كان خيرًا له»(١). والسؤال: قضاء الله بالذنوب التي تستتبع العقاب، كيف يكون خيرًا للمؤمن؟ يؤكد الشيخ أولًا أن الحديث في ظاهر لفظه يشير إلى النعم والمصائب وإلى الرخاء والبلاء، لا إلى أعمال العبد، ثم يقدِّر أن قضاء الله على العبد بالسيئة يدخل في هذا الحديث كذلك، ويبين أن ذلك في صالح المؤمن؛ لأنه يؤدي إلى خير أعظم هو التوبة، وهو ما لا يمكن حدوثه بخلاف ذلك. وليس المؤمن من يمتنع عن الذنوب تمامًا، بل هو من لا يصر عليها يرجع عنها إلى خير ما فيه. يقول الشيخ:

> والمؤمن هو الذي لا يُصِرُّ على ذنبٍ بل يتوب منه فيكون حسنة كما قد جاء في عدة آيات. إن العبد ليعمل الذنب فيدخل به الجنة بعمله، لا يزال يتوب منه حتى يدخل بتوبته منه الجنة. والذنب يوجب ذل العبد وخضوعه ودعاء الله واستغفاره إياه، وشهوده بفقره وحاجته إليه، وأنه لا يغفر الذنوبَ إلا هو. فيحصل للمؤمن - بسبب الذنب - من الحسنات ما لم يكن يحصل بدون ذلك، فيكون هذا القضاء خيرًا له(٢).

---

(١) أحمد، ١٢٤٣٩، باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك. كذلك يناقش ابن تيمية، المحبة ١٥٦، هذا الحديث في سياق ابتلاء الله للمؤمنين بالرخاء والشدة.

(٢) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٣١٨-٣١٩. وهذا التركيز، في (الحسنة)، على الخير الذي يتحصل من السيئة مع التوبة يتعلق بالنتائج التي توصل إليها شهاب أحمد:

"Ibn Taymiyyah and the Satanic verses," 86–7 and 90–100,

فيما يتعلق برأي ابن تيمية في عصمة الأنبياء والتأسي بهم في توبتهم. ووفقًا لشهاب، فإن الشيخ يرى أن عصمة الأنبياء ليست الامتناع التام عن ارتكاب الخطأ (وهو الاعتقاد السني السائد في العصرين الوسيط والحديث)، وإنما هي عدم الإصرار على الذنوب المرتكَبة بالفعل. ويرى ابن تيمية أن الأنبياء، بما في ذلك النبي محمد، قد وقعوا في الخطأ، لكنهم تابوا من ذنوبهم على الفور ولم يقيموا عليها. ومن خلال الذنب والتوبة وصل الأنبياء إلى كمالٍ أعظم لم يكونوا ليصلوا إليه بخلاف ذلك. ويعتبر هذا النموذج من التوبة الفورية مثالًا يحتذي به جميع المؤمنين، كما أنه يغذِّي الفضائل التعبدّية للتوبة والاستغفار. وقد يُفهم أن ابن تيمية يشجع الخطأ من أجل تحصيل الخير العظيم من وراء التوبة. ومع ذلك فشهاب أحمد (n.٩٣ ٦٤)، يلقي الضوء، دون ترجمة، على نصٍّ في المنهاج، ٢/٤٠٠ = ١/٢٢٧، يحذِّر فيه ابن تيمية من هذا الأمر. يقول الشيخ في هذا المقطع: «ولا ريب أن السيئات لا يؤمَر بها، وليس للعبد أن يفعلها ليقصد بذلك التوبة منها... بل (هذا) مثل من يريد أن يأكل السم ثم يشرب الترياق، وهذا جهل».

وهنا الخير موجود في الشر، والشدة والذنب طريق مفتوح للترقي في الحياة الدينية، وهو ما سبق طرحه من خلال الأقوال الموجزة التي أوردناها من (الحسنة) و(المنهاج) حول أصل الخير في الشر. هذا ويذكر ابن تيمية في موضع آخر أن كفر الكافر نعمة في حق المؤمنين؛ لأنه يمنحهم فضل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالمثل فإن في وجود شياطين الإنس والجن ما يحصِّل به المؤمنون أعظم الثواب ويبلغون به أعلى الدرجات الروحية، وذلك بمعاداة ما يدعون إليه ومجاهدته ومخالفة الهوى فيه[1]. لكن ابن تيمية، سواء في فتوى (الحسنة) أو غيرها من النصوص فيما أعلم، لا يتطرق إلى ذكر آثار ذلك بالنسبة إلى الله على طريقة تلميذه المقرب ابن قيم الجوزية؛ إذ يوضح هذا الأخير أن الذنوب والمعاصي سبب لإظهار الله لرحمته ومغفرته، وأن فرح الله بتوبة العبد موقوف على وجود ما يتوب عنه العبد[2]. ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن تيمية يحرص على عدم المساس بكون الله غنيًّا عن العالمين؛ وقد يكون هذا هو ما يمنعه من القول بأن تقلبات المخلوقات تتيح لله الفرصة للعمل بصفاته.

وعلى أية حال فإن الشيخ يؤكد في (الحسنة) أن كل ما خلقه الله هو نعمة لعباده تدل على حكمته ورحمته وقدرته، ويضيف قائلًا: «في كل ما خلقه الله إحسان إلى عباده يحمد عليه حمد شكر وله فيه حكمة تعود إليه يستحق لأجلها أن يحمد عليه حمدًا يستحقه لذاته»[3]. وبعد ذلك بقليل -في (الحسنة) أيضًا- يستكمل ابن تيمية هذا بقوله: «كل ما يخلقه ففيه له حكمة، فهو محمود عليه باعتبار تلك الحكمة»[4]. ورغم أن الشيخ لم يعبر عن هذا ببساطة، يبدو من الواضح بما يكفي أن الله لا يُحمد لإحسانه إلى المخلوقات فحسب، وإنما كذلك يُحمد لذاته التي تتضمَّن الحكمة. ثم ينتقد ابن تيمية القدرية (أي المعتزلة) لتوكيدهم أن حكمة الله في الخلق ليست إلا نفع المخلوقات، وأن هذه الحكمة لا تعود إليه. ومع مثل هذا الإله ليس الحمد سوى

---

(١) المحبة، ١٦٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل، ٤٨٦.

(٣) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٣١٠-٣١٥ (الاقتباس من ص. ٣٠٢).

(٤) السابق، ١٤/٣٠٩.

تقديم الشكر على منفعة مكتسبة، ولا اعتبار لملكه ولا إقرار بتوحيد إلهيته؛ أي بحقه في أن يُعبد لذاته. كذلك يدين ابن تيمية الجهميةَ (أي الأشاعرة) لإثباتهم ملك الله وتوحيد ربوبيته دون الإقرار بحكمته أو توحيد إلهيته. إن هذا الإله «الجهمي» الذي يخلق شرًّا محضًا لا نفع فيه ولا رحمة ولا حكمة لأحد؛ هذا الإله لا يستحق المحبة والحمد وإنما الذم، بل إن «الشكر بالأعمال هو على نعمته، وهو عبادة له لإلهيته التي تتضمن حكمته»[1].

لقد تحولت مناقشة هذا الموضوع الوارد في (الحسنة) من حكمة الله في خلق الشر إلى ذات الله وألوهيته، مما يعكس حرص ابن تيمية على إثبات ليس فقط الحكمة في أفعال الله وإنما كذلك، وبشكل أعمق، إثبات الحكمة المتضمَّنة في ذات الله وحقه في أن يُحمد عليها. وحق الله في العبادة هو حق ذاتي كما يرى ابن تيمية، وعن ذلك تصدر حكمته حتى في خلقه للشر، مما يكفِّر عن العبد ذنوبه ويهديه ويغذّي بداخله فضائل دينية كالخضوع والتوبة تؤدي به إلى الإقرار بوحدانية إلهيته. وعلى هذا فإن تفسير الشيخ للشر يشبه إلى حد كبير تفسير الصوفية الذين يعتبرون الشر من أدوات التأديب الإلهي اللازمة للترقي الروحي.

---

(١) السابق، ١٤/٣٠٩-٣١٣ (الاقتباس من ص. ٣١١).

عدمية أصل الشر عند ابن تيمية

في النصوص التي تم تناولها في الفصل الرابع، يرى ابن تيمية أن قاعدة المحل كافية للدفاع عن عدل الله في خلق سيئات العباد ومعاقبتهم عليها. إن الله لا يتصف بالسيئات التي يخلقها، وهو عدل أن يعاقب على هذه الأفعال؛ لأنه خلقها في محلٍّ غيره. وفي نصين رئيسين عن العدل الإلهي -(الحسنة) و(الفاتحة)- يذهب ابن تيمية إلى ما هو أبعد من الدفاع عن عدل الله، فيحاول تنزيه الله بالكلية عن خلق الشرور بلا حكمة، وذلك بجعله أصل الشر معدومًا. ويبحث القسمان التاليان كيفية توظيف الشيخ لمفهوم العدم في تناوله لأصل الشر في كل من (الحسنة) و(الفاتحة) على الترتيب. وقد يمثل تأصيل الشر في العدم تطورًا في فكر ابن تيمية، لكن هذا لا يتضح بشكل قاطع لصعوبة تحديد تسلسل زمني دقيق لكتاباته الدينية.

خيرية الله المطلقة وأصل الشرور في (الحسنة والسيئة)

تفسير الآيتين (٨٧-٩٧) من سورة النساء: كل شيء من الله؛ والشر من النفس

هناك سوالف لفكرة الشر باعتباره عدمًا عند كل من ابن سينا وابن عربي[1]. ويستخدم هذان المفكِّران مفهوم العدم لأسباب ميتافيزيقية في المقام الأول، بينما

(١) للاطلاع على إشارات إلى ذلك عند ابن سينا وابن عربي، راجع بداية هذا الفصل. كذلك يقدم فخر الدين الرازي المزيد من التفصيل حول الشر باعتباره عدمًا في أحد أعماله، وهو كتابه الفلسفي: المباحث المشرقية، ٥١٩/٢-٥٢٣. ويوضح الجليند في قضية الخير والشر، ١٦١-١٦٤، أن الرازي قد خرج عن التقليد الأشعري بهذه الأفكار.

يوظِّفه ابن تيمية في (الحسنة) لمعالجة إحدى المسائل المعروفة عند المعتزلة؛ أي إثبات النظام الإلهي للثواب والعقاب وتنزيه الله عن كونه المصدر النهائي لشر الأخلاق. وقد تم بالفعل تناول بعض النصوص من (الحسنة) في هذا الفصل والفصول السابقة، لكن المشكلة المركزية لهذه الأطروحة -أصل الشر- لم تُعالَج بعد. وهذا النص في جزء كبير منه يعمل على مواجهة الإشكال الظاهري الذي تثيره آيتان من القرآن في سياق الأمر بالجهاد وذم الناكثين عنه انظر [النساء: ٦٥-١٠٤][1]. يكتب ابن تيمية:

> وقد ظن طائفة أن في الآية إشكالًا أو تناقضًا في الظاهر حيث قال: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، ثم فرَّق بين الحسنات والسيئات فقال ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [النساء: ٧٩]. وهذا من قلة فهمهم وعدم تدبُّرهم الآية، وليس في الآية تناقض[2].

إن كان كل شيء من عند الله: ألا يكون الشر منه كذلك، وليس من المخلوقات؟ لم يُسَمِّ ابن تيمية هذه الجماعة التي تثير هذا الإشكال، لكنه يشير إلى محاولات المتكلمين السابقة لحل هذا الإشكال. ويستشهد الشيخ برأي المعتزلة من أن الآية (٧٩) من سورة النساء تشير إلى الأمر الإلهي. ووفقًا لهذا الفهم فإن كل خير هو من الله فقط بمعنى أنه يأمر به، وهذا لا يستلزم بالضرورة أنه لا يخلقه، كما أن النفس[*] تخلق كلًّا من الطاعة والمعصية وبالتالي فهي مصدر الشرور. لكن ابن تيمية يرفض هذا التفسير؛ لأن قوله ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] ينفي أن العبد يخلق أفعاله[3].

كذلك يورد الشيخ تفسيرًا ينسبه إلى المتكلم الأشعري أبي بكر بن فورك (ت:

---

(١) في الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٢٩/١٤-٢٣٣، يستعرض ابن تيمية السياق الذي ذكرت فيه الآيتان (٧٨-٧٩) من سورة النساء.

(٢) الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٤٨/١٤-٢٤٩.

(*)حذفت من الأصل جملة:

which I will translate variously as “self,” “soul” or “person”

(٣) السابق، ٢٤٦/١٤-٢٤٧، ٢٥٨-٢٥٩. ويستعرض «جيماري» هذا التفسير وتفسيرات أخرى للآيتين (٧٨-٧٩ من سورة النساء متضمنة في كتب التفسير والكلام التراثية.

٤٠٦هـ/١٠١٥م)، وفيه يرى ابن فورك أن نهاية الآية (٧٩) من النساء يجب أن تُفهم باعتبارها استفهامًا، على هذا النحو: «وما أصابك من سيئة، أفمن نفسك؟» وهو ما يتوجب الجواب عليه بالنفي؛ لأن كل الأشياء هي من عند الله. وابن تيمية يرفض تفسير ابن فورك ويرى أنه تفسيرٌ واهٍ من الناحية اللغوية، كما يرى أن الآية تدحض أي انتقاص من دور الإنسان في أفعاله؛ لأنها تبين أن -على الأقل- بعض أفعال الإنسان هي من نفسه(١).

وفي تناول موجز لهذه الآيات في (الإرادة)، يفسر ابن تيمية الحسنات والسيئات باعتبارها نعمًا ومصائب، والسيئات هي من النفس فقط بمعنى أن الله يرسلها عقابًا على الذنوب التي كذلك يخلقها هو. ويصرح الشيخ بأن الحسنات والسيئات لا تفسر بمعنى الطاعة والمعصية حتى يمكن القول إن الله خالق الأولى دون الأخرى(٢). وفي (الحسنة) يؤكد الشيخ بشكل أقوى العصيان أن العبد هو مصدر المعاصي، وأن لفظي «الحسنة» و«السيئة»(*) يراد بهما النعم والمصائب، إلا أنه يقول بأنهما قد يراد بهما الطاعة والمعصية كذلك(*). ومن هذا المنطلق يفهم الشيخ الآية (٧٩) من سورة النساء بمعنى أن الطاعة نعمة للإنسان من عند الله، وأن المعصية هي سيئة أصابت العبد؛ لأنها من نفسه بمعنى ما(٣).

---

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٤٧، ٤٢١-٤٢٤.

(٢) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/١١٤-١١٧.

(*) حذفت من الأصل جملة:

which I have been translating "good things" and "evil things" respectively

(*) حذفت من الأصل جملة:

For this reason, I will sometimes translate hasanāt and Sayyi'āt as "good deeds" and "evil deeds."

والتي يوضح المؤلف فيها أنه يترجم لفظي «الحسنة» و«السيئة» إلى الألفاظ الإنجليزية التي تشير إليها العبارة؛ والتي تعني حرفيًّا «الأفعال الجيدة» و«الأفعال الشريرة»، نظرًا لأن الحسنة والسيئة قد يُقصَد بهما الطاعة والمعصية، وبالتالي فهذه الجملة موجهة إلى الناطقين بالإنجليزية، ولا تهم القارئ العربي.

(٣) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٣٤-٢٣٩. وهناك تفسيرات مشابهة للآيتين (٧٨-٧٩) من سورة النساء عند الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف المصرية، د.ت.)، ٨/٥٥٥-٥٦٠؛ وأبي القاسم جار الله الزمخشري، الكشاف (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ٤/٥٢٧.

ويشرح ابنُ تيمية هذا التفسير بالتمييز بين العمل وبين جزائه من ثواب أو عقاب، فقد يعاقب الله على السيئة الأولى بسيئة ثانية، وقد يثيب على الحسنة الأولى بحسنة ثانية. ويدعم الشيخ هذا القول بالكثير من الأمثلة القرآنية، ويكفي هنا منها قوله تعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقوله: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقوله ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ١١٠]. ومن هذا الدليل، أي أن الله يثيب على الأعمال ويعاقِب عليها بأعمال أخرى من مثل جنسها؛ يستنتج الشيخ أن العبارة الرئيسة في نهاية الآية (٧٩) من سورة النساء، أي ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾، تشمل كلًّا من الذنوب التي يفعلها العبد دون مبرر، والسيئات التي يخلقها الله كعقوبة. وأما الحسنات فإن الله هو من يخلق عملها وجزاءها، وهو ما يصدقه قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾[1].

وبعد أن أثبت أن الشر لا يحدث إلا في الشخص المصاب نفسه، يدحض ابن تيمية القول بأن النبي ﷺ ورسالته هما مصدر الشرور والمصائب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]. ويستدعي الشيخ هذه الآية في سياق هزيمة المسلمين يوم أحد، ويلقي باللوم فيما أصابهم من الآلام على ذنوبهم لا على النبي[2].

الخير كله نعمة من الله لا حق للإنسان فيها

رغم أن ابن تيمية في فتوى (الحسنة) يُصبغ قوله ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ بمعنى العقوبة الجزائية، إلا أنه يصعب معرفة كيفية حدوث هذا مع إيمانه بأن الله هو من يخلق ويقدّر كلا من الحسنات والسيئات؛ ما هو المنطق في كون البشر هم مصدر سيئاتهم؟ ويطرح الشيخ المسألة بوضوح، إذ يقول:

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٣٩-٢٤٧.

(٢) السابق، ١٤/٢٤٨-٢٥٤، ٣٤٢. انظر أيضا المصدر نفسه، ١٤/٣٧٣-٣٧٥.

> إذا كانت الطاعات والمعاصي مقدَّرة، والنعم والمصائب مقدرة. فلمَ فرَّق بين الحسنات، التي هي النعم، والسيئات، التي هي المصائب؟ فجعل هذه من الله، وهذه من نفس الإنسان؟[1].

ويرد ابن تيمية على ذلك بتفصيل مجموعة من ثمانية «فروق» بين الحسنات والسيئات[2]. ولا يتناول كلًّا من الفرق الرابع والثامن المسألة بشكل مباشر؛ لذا نذكرهم في إيجاز. أما الفرق الرابع فيوافق أن الشر إضافي ويقدم التصنيف الثلاثي لإضافة الشر الذي تم تناوله بالبحث على طول ما سبق من مسار هذا الفصل[3]. وأما الفرق الثامن فيقول ببساطة إن من يفعلون الخبائث الخبيثة لا يناسبهم إلا المحالُّ الخبيثة، ولذلك هم لا يصلحون لسكنى الجنة؛ لأن الجنة لا تصلح إلا لمن تطهروا من ذنوبهم[4]. وأما بقية الفروق فمن خلالها يعمل الشيخ على حل التناقض؛ في الفروق الثلاثة الأولى، والسابع، يؤكد ابن تيمية على عظيم إحسان الله إلى عباده إذ يقسِّم لهم من نعمته وفضله، كالعافية والهداية والإيمان والعمل الصالح، بلا سبب يوجِب حقًّا لهم في ذلك، كم أنه سبحانه يدخلهم الجنة بمحض رحمته ودون النظر إلى أفعالهم، وفيما يتعلق بالسيئات فإن الله يقيد العقوبة عليها بما يقتضيه جزاؤها[5]. والمقطع التالي من الفرق الثاني يلخص هذه الرؤية، إذ يقول:

---

(١) السابق، ٢٥٩/١٤.

(٢) يتباين ذكر هذه الفروق الثمانية في النص المطبوع من حيث الطول؛ فمنها ما يُطرح في فقرة واحدة، ومنها ما يطرح في أربع وخمسين صفحة. أما الفروق المبيَّنة في فقرة واحدة فهي الفرق الأول (مجموع ٢٦٠/١٤) والفرق الثالث (مجموع ٢٦٥/١٤، وأما بيان الفرق الخامس فهو الأطول (مجموع ٢٧٧/١٤-٣٣١)، وتحتل هذه المعالجات الثمانية ما يقارب نصف فتوى (الحسنة)، وتحديدا ٨٧ صفحة من ١٩٧ صفحة من النص المطبوع (مجموع ٢٥٩/١٤-٣٤٦).

(٣) الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٦٦/١٤-٢٧٧.

(٤) السابق، ٣٤٣/١٤-٣٤٦.

(٥) السابق، ٢٦٠/١٤-٢٦٥، ٣٣٩-٣٤٢.

فجميع ما يتقلب فيه العالم من خيري الدنيا والآخرة: هو نعمة محضة منه بلا سبب سابق يوجب لهم حقًّا ولا حول ولا قوة لهم من أنفسهم إلا به. وهو خالق نفوسهم، وخالق أعمالها الصالحة، وخالق الجزاء. فقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ حقٌّ من كل وجه، ظاهرًا وباطنًا على مذهب أهل السنة. وأما «السيئة» فلا تكون إلا بذنب العبد. وذنبه من نفسه. وهو لم يقل: إني لم أقدر ذلك ولم أخلقه، بل ذكر للناس ما ينفعهم[1].

يرى ابن تيمية أن النفع الذي ذكره الله يتمثل في الجزء الأخير من قوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾. فعبارة ﴿مِن نَّفْسِكَ﴾ تنفع الإنسان إذ تحثه على التوبة والاستغفار من الذنوب. مع أخذ هذا في الاعتبار يفسِّر الشيخ ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] بمعنى أن النعم والمصائب والطاعات والمعاصي كلها من عند الله. ثم تفرق الآية الثانية [النساء: ٧٩] بين النعم والمصائب لتحفيز الإنسان على شكر الله في الأولى واستغفاره في الثانية[2]. ويتضمن هذا التفسير تحولًا من الصيغة الجزائية للثواب على الحسنات إلى منطق من محض الرحمة والنعمة يكون فيه الله هو المصدر الوحيد لكل خير. وأما قاعدة المحل المذكورة في الفصل الرابع فلم تعد تنطبق على الحسنات، فالحسنات التي خلقها الله قائمة بالإنسان لا تضاف إلى الإنسان، بل تضاف إلى نعمة الله غير المستحقة للإنسان، بينما يُترك الجزاء ليعمل بصرامة فيما يتعلق السيئات. وهذا التفسير للآيتين ٧٨-٧٩ من سورة النساء بالفعل قد يغذِّي الشعور بالإجلال والتعظيم تجاه الخير الإلهي، لكنه لا يوضح كيفية اتساق محض الرحمة بالحسنات مع الجزاء بالسيئات.

(١) السابق، ١٤/٢٦١.

(٢) السابق، ١٤/٢٦١-٢٦٥. وهناك حجة مماثلة في المصدر نفسه، ١٤/٣١٩-٣٢٠.

الجهل مصدر الشر، وهو عدم

في الفرقين الخامس والسادس في فتوى (الحسنة)، يتناول ابن تيمية منطق الثواب والعقاب على نحو أوسع، وفي البداية يتأرجح بين الثواب على أساس النعمة والثواب على أساس الجزاء، ثم يركِّز على فكرة الجزاء في العقاب. في بداية الفرق الخامس يوضح الشيخ أن الحسنات التي يُنعم بها الله على الإنسان هي أمور وجودية، كما أن ترك المنهيِّ عنه هو أمر وجودي مثله مثل طاعة المأمور به. وترك الإنسان لما نُهِي عنه هو أمر وجودي لأنه يتضمن «معرفته بأنه ذنب قبيح، وبأنه سبب للعذاب، وبغضه وكراهته له، ومنع نفسه منه إذا هويته واشتهته وطلبته»[1]. ثم يتحدث ابن تيمية بلغة الجزاء فيذكر أن الإنسان إنما يُثاب على فعل الحسنات إذا فعلها مُحِبًّا لها ابتغاء وجه الله، وبالمثل فهو يُثاب على ترك السيئات إذا تركها بدافع الكراهة لها ولعبادة ما سوى الله. كذلك لا يُثاب الإنسان على ترك المنهيِّ عنه الذي لم يخطر بباله أن يفعله، كما أنه لا يعاقب على ترك المأمور به إلا إذا كان امتناعه عن الطاعة نابعًا عن عناد. ولا يكون الثواب والعقاب إلا على عمل وجودي -أو قد نقول عملًا مقصودًا- بفعل الحسنات وفعل السيئات، على الترتيب. هذا ولا ثواب ولا عقاب لمن لا يعلم إن كان عمله خيرًا أم شرًّا، ومثل هذا لا حساب له كالطفل أو المجنون. وينهي الشيخ هذا الجزء من مناقشته بالانتقال من المنظور الجزائي إلى منظور نعمة الله على الإنسان دون حق له في ذلك. فالحسنات التي يثاب بها الإنسان كلها وجودية، وهي نعمة من الله، «فهو الذي حبب الإيمان إلى المؤمنين، وزينه في قلوبهم، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان»[2].

وفي الفرق الخامس يعود ابن تيمية إلى الحديث عن الجزاء بإرجاع السيئات إلى أمور مختلفة كالظلم والغفلة والشهوة والهوى والشيطان وكراهة النفس لما هو واجب، وفي نهاية المطاف يُرجِع الشيخ أصل السيئات إلى الجهل أو عدم المعرفة. لقد خلق الله الإنسان وجعل في فطرته محبة المعرفة وتحصيل ما ينفعه ويحقِّق له السعادة،

---

(١) السابق، ٢٧٨/١٤.

(٢) السابق، ٢٧٧/١٤-٢٨٧ (الاقتباس من ص.٢٨٧).

كما أنه يهديه، وفي هذا يقول الشيخ: «الله تعالى قد هدى الناس هداية عامة بما جعل فيهم بالفطرة من المعرفة وأسباب العلم وبما أنزل إليهم من الكتب وأرسل إليهم من الرسل»[١]. وعلاوة على ذلك فإن هذه الهداية وهذه المعرفة من شأنها أن تمنع من ارتكاب الشر. وإذا ما علم الإنسان بالنفع الذي ينطوي عليه العمل الصالح؛ فإنه سيقرر فعل الحسنات وتجنب السيئات، إذ يقول الشيخ: «فأصل ما يوقع الناس في السيئات: الجهل، وعدم العلم بكونها تضرهم ضررًا راجحًا، أو ظن أنها تنفعهم نفعًا راجحًا»[٢]. ويحتج الشيخ بأن اللص لن يسرق إذا ما جزم بأنه يؤخذ ويُقطع، وكذلك الزاني لن يزني إذا ما جزم بأنه يُرجَم. وأما شارب الخمر فيمثل مشكلة أصعب؛ إذ يذكر ابن تيمية أن عقوبته ليست بالضرورة رادعًا له عن الشرب، إلا أنه لا يناقش السبب في ذلك، بل يذكر أن القتل قد يكون ضروريًّا كعقاب للمداوِم على شرب الخمر[٣].

كذلك، يصعب التوفيق بين رؤية ابن تيمية للجهل باعتباره مصدر الشر، وبين فكرته التي تقول بأن المعصية الموجودة والمتعمَّدة هي فقط ما يعاقَب فاعلُها جزاءً له. فمن ناحية، وكما ذُكر في الفقرة السابقة، يحتج الشيخ بأن الإنسان الذي يجد الإرشاد الصحيح سوف يفعل بالضرورة ما ينبغي عليه فعله لأن هذا هو المسار الأنفع له. ويعتقد الشيخ أن هذا الإنسان لن يعصي الله متعمدًا مع إدراكه التام لعواقب ذلك، كما لا يسمح لملاحظة المداوم على شرب الخمر بزعزعة هذا الاعتقاد؛ فلا أحد يعصي وهو يعلم جيدًا أن هذا يؤدي إلى هلاكه، لذلك فإن العمد مستحيل. ومن ناحية أخرى يوضح ابن تيمية أن العقوبة لا تكون إلا على ترك الواجبات، أي المعصية المقصودة المتعمدة. والآن يكمن الإشكال في الآتي: إذا كان الشخص الواعي/العالم لن يعصي. وإذا كان العاصي يفعل ذلك فقط بسبب نقص المعرفة والتوجيه الصحيح؛ فإنه بالتالي لا يوجد تطبيق عادل للعقوبة الجزائية؛ لأنه لا توجد معصية متعمَّدة على الحقيقة[٤].

---

(١) السابق، ١٤/٢٦٩.

(٢) السابق، ١٤/٢٩٠.

(٣) السابق، ١٤/٢٨٧-٢٩٤.

(٤) ليست جوانب المشكلة المقدَّمة هنا سَبْقًا لابن تيمية. فوفقًا لحوراني:

Hourani, *Islamic Rationalism*, 92–7.

فالعاصي دائمًا ما يكون جاهلًا، وبالتالي فهو لا يخضع للمساءلة. إن القول بأن انعدام المعرفة هو أصل السيئات لا يجعل لزومًا للنظام الجزائي الذي يعاقب على الأفعال الموجودة أو المتعمدة. لكن العقوبة قد تطبَّق لأسباب غير جزائية؛ مثل الردع والتربية، مما يجعل السيئات وعواقبها معروفة على حقيقتها: ضارة بالنفس البشرية. وكما رأينا فإن ابن تيمية بالفعل يقدم هذه الأنواع من أسباب العقوبة في فتوى (الحسنة).

إن السببَ الجليَّ الذي يجعل ابن تيمية يُرجِعُ السيئات إلى الجهل وعدم العلم هو تنزيه الله عن كونه مصدرًا للشر. ويستمر الشيخ الفرق الخامس محتجًّا بأن العدم الذي هو الجهل وعدم المعرفة ليس بشيء على الإطلاق؛ لا فاعل له وبالتالي لا يمكن إضافته إلى الله، والله هو مصدر الأمور الوجودية فقط، وليس مصدرًا للجهل[1]. وفي السياق نفسه يوضح الشيخ أن الله يخلق النفس مُريدةً ومتحركةً على الدوام، وعندما تعرض النفس عن الله بجهلها فإنها بالضرورة تتحول عن عبادته وتعبد سواه. ومثل هذا يتعرض للجزاء بكونه «ليس بحي الحياة النافعة التي خلق لأجلها»[2]. ومع ذلك لا يزال من غير الواضح كيف يمكن للإله الذي يخلق كل أفعال الإنسان أن يُحمِّل الإنسان مسؤولية جهله، كما لا يتضح سبب افتقار الإنسان للعلم الكافي من الأساس. ويختتم ابن تيمية الفرق الخامس في فتوى (الحسنة) بالحديث عن إضافة الشر إلى علته الغائية أي إلى حكمته، وإلى فاعله ووكيله أو سببه الثاني كما سبق وذكرنا. وبهذا يحول الشيخ نظره عن أصل الشر نحو حكمة الله في كل المخلوقات.

العقاب على عدم فعل ما خُلق المرء من أجله

في الفرق السادس، يرجع ابن تيمية إلى مسألة المصدر النهائي للشر، ويقوم في فتوى (الحسنة) بمحاولته الأخيرة الأوفى ليشرح كيف أن الله عادل في معاقبة الإنسان على ذنوبه جزاءً له. وفيما يلي نورد الأجزاء الرئيسة من هذه المعالجة. يفتتح ابن تيمية

= فإن المتكلم المعتزلي عبد الجبار يحتج بأن البشر لن يفعلوا السيئات إذا ما علموا أنها سيئة، وأنه ليس من فائدة تتحصل بفعلها.

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٢٩٤.

(٢) السابق، ١٤/٢٩٧.

حديثه قائلًا: «إن ما يبتلى به العبد من الذنوب الوجودية -وإن كانت خلقًا لله- فهو عقوبة له على عدم فعله ما خلقه الله له وفطره عليه»[1]. هنا تتمثل المشكلة الأساسية في ترك الإنسان لعمل الصالحات التي خُلق من أجلها، وعدم فعل ما يعلم بفطرته أن عليه فعله. ويصف ابن تيمية هذا الترك بأنه أمر عدمي فلا يمكن القول بأن الله خلقه، ويهدف الشيخ بذلك إلى نفي خلق الله لهذا الترك، وإثبات عدله في المعاقبة عليه في صورة جزاء، لكنها ليست عقوبة تامة بالنار ونحوها، وإنما بخلق سيئاته. ويوضح الشيخ أن هذا القول وسط بين القول بالعقوبة التامة على محض عدم فعل الحسنات، وهو ما ينسبه إلى المعتزلي أبي هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م)، وبين القول بالعقوبة التامة فقط بخلق سيئات مثل ترك الحسنات عن عمد[2]. يشرح الشيخ قائلًا:

> وما ذُكر في هذا الوجه: هو أمر وسط. وهو أن يعاقبه على هذا العدم بفعل السيئات لا بالعقوبة عليها. ولا يعاقبه عليها حتى يرسل إليه رسوله. فإذا عصى الرسول: استحقَّ حينئذ العقوبة التامة. وهو أولًا: إنما عوقب بما يمكن أن ينجو من شره بأن يتوب منه. أو بأن لا تقوم عليه الحجة. وهو كالصبي الذي لا يشتغل بما ينفعه بل بما هو سبب لضرره ولكن لا يكتب عليه قلم الإثم حتى يبلغ. فإذا بلغ عوقِب. ثم ما تعوده من فعل السيئات: قد يكون سببًا لمعصيته بعد البلوغ وهو لم يعاقب إلا على ذنبه. ولكن العقوبة المعروفة: إنما يستحقها بعد قيام الحجة عليه. وأما اشتغاله بالسيئات: فهو عقوبة عدم عمله للحسنات. وعلى هذا: فالشر ليس إلى الله بوجه من الوجوه.

(١) السابق، ٣٣١/١٤.

(٢) السابق، ٣٣٣/١٤. وفي المصدر نفسه، ٢٨١/١٤-٢٨٢، يتخذ ابن تيمية موقفا مضادا من أبي هاشم الجبائي الذي يقول بأن ترك المأمور ليس بفعل أصلا. أما أبو عليّ والد أبي هشام فيتخذ الموقف المقابل (أي الذي يتبناه ابن تيمية)، إذ يقول بأن ترك المأمور هو فعل حقيقي بذاته. لكن كلا من الوالد وولده يتفق على أن الله يعاقب على عدم فعل المأمور به. وللاطلاع على وصف مختصر لهذا النزاع، انظر:

Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-*Mufīd (d. 413/1022) (Beirut: Dar el-Machreq, 1978), 157–9.

فإنه -وإن كان الله خالق أفعال العباد- فخلقه للطاعات: نعمة ورحمة وخلقه للسيئات: له فيه حكمة ورحمة وهو -مع هذا- عدل منه فما ظلم الناس شيئًا. ولكن الناس ظلموا أنفسهم. وظلمُهم لأنفسهم نوعان: عدم عملهم بالحسنات. فهذا ليس مضافًا إليه. وعملهم للسيئات: خلقه عقوبة لهم على ترك فعل الحسنات التي خلقهم لها وأمرهم بها. فكل نعمة منه فضل. وكل نقمة منه عدل.

ومن تدبَّر القرآن تبيَّن له أن عامة ما يذكره الله في خلق الكفر والمعاصي يجعله جزاء لذلك العمل، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢٥﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ﴾ [الصف: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ٨ وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ ١٠﴾ [الليل: ٨-١٠]. وهذا وأمثاله: بذلوا فيه أعمالًا عاقبهم بها على فعل محظور وترك مأمور. وتلك الأمور إنما كانت منهم وخُلِقت فيهم لكونهم لم يفعلوا ما خُلِقوا له. ولا بد لهم من حركة وإرادة. فلما لم يتحركوا بالحسنات: حركوا بالسيئات عدلًا من الله. حيث وضع ذلك موضعه في محله القابل له - وهو القلب الذي لا يكون إلا عاملًا - فإذا لم يعمل الحسنة استعمل في عمل السيئة. كما قيل: نفسُك إن لم تشغلها شغلتك[1].

ثم يذكر ابن تيمية بإيجاز أن الجبرية يؤكدون أن الله قد يعاقب على الكفر والعصيان الذي يخلقه بلا حكمة، بينما يؤكد القدرية أن الإنسان هو من يخلق فعله.

(١) الحسنة، مجموع الفتاوى ١٤/٣٣٣-٣٣٥.

كذلك يشير الشيخ إلى أن كثيرًا من القدرية يوافقون على القول بخلق الله للذنوب جزاءً، لكنهم يرفضون القول بخلقه لها ابتداءً لئلا يكون ظالمًا في معاقبة فاعلها عليها[1]. وبالمثل يستبعد ابن تيمية الذنب الأول من نطاق الخلق الإلهي، لكنه بخلاف القدرية لا ينسب خلقَه إلى الإنسان، ويؤكد أنه لم يخلقه أحد؛ لأنه ليس أمرًا وجوديًّا، بل هو عدم فعل الإنسان للحسنات التي من أجلها خُلق. إن أول الذنوب في حياة كل إنسان هو تخاذل عن موافقة مراد الله، وهو عدم فعل ما يجب على الإنسان أن يفعله ويكون عليه، وهذا العدم ليس له فاعل إلهي ولا بشري. وفي المقطع التالي من الفرق السادس بين الحسنات والسيئات في فتوى (الحسنة)، يوضح الشيخ هذا الأمر ثم يتناول بإيجاز سبب ابتداء الإنسان بعدم فعل لما خلق من أجله:

> وما ذكرناه: يوجب أن الله خالق كل شيء. فما حدث شيء إلا بمشيئته وقدرته. لكن أول الذنوب الوجودية: هو المخلوق. وذاك عقوبة على عدم فعل العبد لما خلق له ولما كان ينبغي له أن يفعله. وهذا العدم لا يجوز إضافته إلى الله. وليس بشيء حتى يدخل في قولنا: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ وما أحدثه من الذنوب الوجودية فأولها: عقوبةٌ للعبد على هذا العدم. وسائرها: قد يكون عقوبة للعبد على ما وجد. وقد يكون عقوبة له على استمراره على العدم. فما دام لا يخلص لله العمل: فلا يزال مشركًا، ولا يزال الشيطان مسلَّطًا عليه.
>
> ثم تخصيصه سبحانه لمن هداه -بأن استعمله ابتداء فيما خلق له وهذا لم يستعمله- هو تخصيص منه بفضله ورحمته. ولهذا يقول الله: ﴿يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ٧٤﴾ ولذلك حكمة ورحمة هو أعلم بها كما خص بعض الأبدان بقوى لا توجد في غيرها وبسبب

(١) السابق، ١٤/٣٣٥-٣٣٦.

عدم القوة قد تحصل له أمراض وجودية وغير ذلك من حكمته. وبتحقيق هذا يدفع شبهات هذا الباب. والله أعلم بالصواب[1].

وهذا القول بأصل الشر في عدم فعل الإنسان لما خلق له قد ينجح في توفير شكل ما من حرية الإرادة ووضع الأساس الذي يقوم عليه الحكم بالعقوبة. ومع ذلك فإن جعل العدم أصلًا لهذا التقصير لا يقدم تفسيرًا مقنعًا لسبب استسلام العباد للوقوع في ذنوبهم الأولى. والمقطع يُظهر أن الشيخ يدرك هذه المشكلات، ومن ثم يبتعد عن الحجاج فيما يتعلق بالعقاب ويتحول إلى الحديث عن فضل الله وحكمته، وفي النهاية ليس هناك تفسير لضعف الإنسان واستسلامه إلا حكمة الله ورحمته. إن محاولة ابن تيمية لإيجاد أساس للحكم الجزائي في العدم لا تزال ترتكز على حكمة الله في تنظيم الخلق على النحو الذي فعل، وفي خلق بعض البشر لإهدار قوتهم في أفعال لا نفع لها.

ادعُ الله وحده؛ لأنه وحده مصدر الخير

تلخيصًا للأقسام السابقة نقول إن الرؤية السائدة لابن تيمية حول الجزاء الإلهي في فتوى (الحسنة) تختلف اختلافًا جوهريًا عن قاعدة المحل التي تنسب إلى العبد كلًّا من الحسنات والسيئات التي يخلقها الله. ووفقًا لقاعدة المحل فإن العدالة الجزائية تسري على الحسنات والسيئات من جانب البشر، وأما من الجانب الإلهي فإن الله يخلق كل شيء بما يوافق حكمته. ومع ذلك فالشيخ -في (الحسنة) أيضًا- يؤكد في كثير من الأحيان أنه ينبغي على المرء أن يتبنى منظور الخير الإلهي الشامل فيما يتعلق بالنعم والحسنات، ومنظور الجزاء البشري فيما يتعلق بالبلايا والسيئات؛ فالحسنات تدل على الله وحده وليس على حسن أداء العبد، في حين أن السيئات دائمًا ما تدل على نقص الفرد المبتلى وتقصيره، وهذا التقصير لا يخلقه الله ولا العباد؛ لا فاعل له. ومع ذلك فالعباد هم المسؤولون عن السماح لأنفسهم بالوقوع في هذا التقصير، فيتعرَّضون للعقاب الإلهي بخلق السيئات فيهم جزاء لهم على ترك ما خلقوا له.

---

(١) السابق، ١٤/٣٣٦-٣٣٧.

إن التحول من الحديث عن المحل إلى الحديث عن الله باعتباره المصدر الوحيد لجميع حسنات الإنسان؛ هذا التحول له دلالة أخلاقية وروحية بالنسبة إلى ابن تيمية في فتوى (الحسنة). وقد سبق وذكرنا قول الشيخ بأن الآية (٧٩) من سورة النساء تشير إلى ما ينفع الإنسان: الإيمان بأن كل النعم من الله؛ يستوجب الشكر، بينما العلم بأن السيئات من النفس؛ يدفع إلى التوبة وطلب المغفرة. كذلك يؤكد الشيخ في نهاية الفتوى أنه لا ينبغي طلب الشفاعة إلا ممن أذن لهم الله بالشفاعة عنده، وينتقد المعتقدات والممارسات التي يؤمن بأنها تخالف شرع الله وتصرف العبد عن دعاء الله وحده. وإذ إن لله الحق في أن يعبد لذاته فإنه كذلك، باعتباره المصدر الوحيد لكل الحسنات؛ يجب أن يكون المستحق الوحيد للتوكل التام عليه والرجاء فيه وحمده والتضرع إليه[1].

أصل الشر في نقص الإنسان وتقصيره، في تفسير (الفاتحة)

إن تصدير الشيخ لفكرة الشر باعتباره عدمًا في فتوى (الحسنة) يهدف في المقام الأول إلى حل الإشكال العقلي المتعلق بالعقاب/الجزاء، وأما في تفسير (الفاتحة) فهو يشرح المسألة بتفصيل وتحليل فلسفي أعمق بهدف تقديم حجة دينية. يبدأ الشيخ في (الفاتحة) بتناول وافٍ للتوكل التام على الله ولانفراده بحق العبادة لذاته. وقد شكل هذا النص مصدرًا رئيسًا لمناقشتي مسألة «العبادة» و«الاستعانة» التي يتضمنها الفصل الأول[2]. بعد ذلك يرجع ابن تيمية لتناول الشر ليثبت أنه طالما لا يأتي الخير من المخلوقات فإن الاستغاثة بهم هي كالاستغاثة بالعدم. وهكذا يبيّن ضعف العبد ونقصه وعدمه أصلًا أن الله وحده هو المستعان[3].

وأما الفصل المتعلق بالشر في تفسير (الفاتحة) فيفتتحه الشيخ بإثبات أن الله خالق كل شيء، وأن المخلوق ليس له من نفسه إلا العدم الذي هو لا شيء ولا يشترط فاعلًا موجودًا. وهنا يرى الشيخ أن عدم الشيء قد يرجع إما إلى عدم المقتضي أو إلى

---

(١) السابق، ١٤/٣١٤-٣١٥، ٣٥٩-٤٢١.

(٢) الفاتحة، مجموع الفتاوى ١٤/٤-١٥.

(٣) السابق، ١٤/١٥، ٢٩.

وجود المانع، لكن مشيئة الله الجازمة هي ما يوجِب وجود الشيء، وفي ذلك يقول الشيخ: «مشيئته هي السبب الكامل؛ فمع وجودها لا مانع ومع عدمها لا مقتضي». وبوضع هذه الأسس الميتافيزيقية، يوضح الشيخ أن كل خير للإنسان هو من الله، وأنه لا خير له من نفسه أصلًا[١].

ثم يحدد ابن تيمية نوعين من الشر؛ إما أن يكون موجودًا أو معدومًا[٢]. ويوضح أن (الشر) المعدوم قد يكون عدم ذات، أو نقص صفة من صفات كمالها مثل عدم الحياة والعلم والكلام ونحو ذلك، أو عجزًا عن العمل الصالح مثل محبة الله والإنابة إليه. إن وجود مثل هذه الأشياء هو خير، وعدمها شر. ومع ذلك فإن هذا النقص/العدم ليس له فاعل أو خالق، ولا يضاف العدم إلى الله بل يضاف إلى النفس كأحد لوازمها التي خلقها الله بها. وبكلمات أخرى نقول إن الشر والنقص والعجز عناصر أساسية في الطبيعة البشرية. يقول الشيخ:

> وإنما هو [أي العدم] من لوازم النفس التي هي حقيقة الإنسان قبل أن تُخلَق وبعد أن خُلِقت؛ فإنها قبل أن تخلق عدم مستلزم لهذا العدم وبعد أن خلقت -وقد خُلِقت ضعيفةً ناقصة- فيها النقص والضعف والعجز فإن هذه الأمور عدمية فأضيف إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته[٣].

بعد ذلك يذكر ابن تيمية مرة أخرى أن عدم الشيء قد يكون لعدم الفاعل أو لوجود المانع، وأنه -كما ورد من قبل- لا يمكن لمانعٍ أن يمنع مشيئة الله. لكن الشيخ يضيف أن الله قد يخلق شيئًا ما ليكون سببًا، وآخر مقتضيًا، وآخر مانعًا. وفي هذه الحالة الأخيرة يمنع المانعُ السببَ حتى يجعله الله سببًا تامًّا. وانطلاقًا من هذه الرؤية، كما يوضح الشيخ، «تضاف هذه السيئات العدمية إلى العبد لعدم السبب منه تارة، ولوجود

---

(١) السابق، ١٤/١٥-١٧ (الاقتباس من ص. ١٧).

(٢) السابق، ١٤/١٨-٢٤.

(٣) السابق، ١٤/١٨.

المانع منه أخرى». أما عدم السبب فيضاف إلى العبد الذي لا قوة منه ولا خير، وأما الموانع فتشمل العجز والانشغال بالأعمال التي تمنع أفضل منها منطقيًا[1].

وقد سبق ودار الحديثُ في هذا الفصل عن النوع الثاني من الشر في تفسير (الفاتحة)؛ أي الشر الموجود. هذا الشر ليس مطلقًا، وهو من المنظور الإلهي خير في مجمله بحكم الحكمة الإلهية. ومع ذلك، ووفقًا للتصنيف الثلاثي لإضافة الشر، فإن الشر الموجود يضاف أيضًا إلى سببه «فهذا الشر الموجود الخاص المقيد؛ سببه إما عدم وإما وجود»[2]. وكأمثلة على النوع العدمي من السبب يذكر ابن تيمية عدم الشرط أو عدم جزء من السبب، وذلك حين يكون سبب اللذة والخير منعقدًا لكن شرطه غير موجود، وهو ما يسبب الألم؛ فعدم السمع هو سبب الألم بالصمم، وعدم الصحة هو سبب الألم بالمرض والضعف، ونحو ذلك. ويوضح الشيخ أن المحرمات إنما يفعلها العبد ويتضرر منها لجهله وحاجته وهو ما يصدر عن العدم؛ تحديدًا عن عدم العلم وعدم الغنى على الترتيب. وكأمثلة على الأسباب الموجودة للشر الموجود؛ يذكر ابن تيمية فعل المحرمات الذي هو سبب الذم والعقاب، وكذلك تناول الأطعمة الضارة والحركات العنيفة التي تورِّث الألم. وهذه الموجودات ناقصة؛ لأنها لا تسبب خيرًا محضًا، ويُرجعها الشيخ إلى نواقص أخرى مثل عدم النظر والاستماع وهو ما يَرجع بدوره إما إلى عدم المقتضي فيكون عدمًا محضًا، وإما إلى وجود مانع من كِبْرٍ أو حسد. أما الكبر فينتج عن خيال باطل بسبب عدم غنى النفس بالحق، وأما الحسد فسببه عدم النعمة التي يكون بها الحاسد مثل المحسود. وبالمثل يقع القتل أو الزنا؛ لأن فاعله لا يستطيع أن يلبِّي حاجته بطريقة أخرى[*]، والحاجة مصدرها العدم[3]. وفي نهاية تحليل مفهوم العدم يذوب الفارق بين أسباب الشر المعدومة والموجودة؛ لأن الأسباب الموجودة للشر دائمًا ما تكون ناقصة، والنقص أصله في العدم.

---

(١) السابق، ١٤/١٩-٢٠ (الاقتباس من ص. ١٩).

(٢) السابق، ١٤/٢٢.

(*) يقول الشيخ في هذه الحاجة: «إنما سببها حاجة النفس إلى الاشتفاء بالقتل والالتذاذ بالزنا»، انظر الهامش التالي.

(٣) السابق، ١٤/٢٣-٢٤.

يشرح ابن تيمية في (الفاتحة) أن الموجود لا يكون سببه عدمٌ محضًا، وأن الموجود لا يكون سببًا للعدم المحض؛ لأن العدم لا يفتقر إلى سبب موجود. ويذكر مرة أخرى أن الوجود المحض لا يكون إلا خيرًا، ثم يقسِّم الشر إلى ألم من جهة وسبب للألم من جهة أخرى، وكمثال على سبب الألم يذكر الأفعال السيئة المقتضية للعذاب. الألم ينتج عن نوع من العدم مثلما يحدث في تفرق اتصال الشيء الذي يجب اتصاله. وأصل الذنوب التي تُسبِّب الألم هو عدم الواجبات الذي يؤدي إلى فعل المحرمات. وفي ختام القسم المتعلق بالشر في تفسير (الفاتحة) يوضح الشيخ أنه على الإنسان أن يستعيذ بالله من سيئات أعماله ومن الآلام والعقوبات التي تحصل بهذه الأعمال[1]. وفيما تبقى من هذه الرسالة يسهب الشيخ في الحديث عن افتقار العبد إلى الله من جهة أنه معبوده الذي يحبه لذاته، وكذلك عن الافتقار إلى التوكل على الله الذي منه كل نعمة وعون[2].

---

(١) السابق، ١٤/٢٤-٢٨.

(٢) السابق، ١٤/٢٩-٣٦.

خاتمة

في تصنيف إضافة الشر الذي عُرِضَ في بداية هذا الفصل، يحدد ابن تيمية ثلاثة أصناف لإطلاق لفظ الشر. ولنراجع هذه الأصناف من الأخير إلى الأول؛ في الصنف الثالث يُحذَف فاعل الشر الذي يُفترض أنه الله، ويوضع الفعل في صيغة المبني للمجهول، وهذه لياقة خطابية، حيث لا يقدم الشيخ المزيد من الشر إلا ذكر القليل من الأمثلة القرآنية. وأما الصنف الثاني فيصرف الانتباه عن الخالق ولا يضيف الشر إلا إلى سببه، أي إلى المخلوق الذي يفعله. وأما الصنف الأول ففيه يضاف الشر إلى عموم مخلوقات الله، ويفسَّر هذا الصنف على ثلاثة أوجه مختلفة ترجع إلى ابن سينا: أن الشر من اللوازم الضرورية لفاعلية الله الخلقية، وأنه ضار فقط بالنسبة إلى أشخاص دون غيرهم، وأن مقداره ضئيل للغاية إذا ما قورن بعظمة مقدار الخير.

وغالبًا ما يسكت ابن تيمية عن ذكر تفاصيل الحكمة الإلهية في خلق الشر، وأحيانًا ما يرى أنه يكفي الإيمان -ببساطة- بأن لله حكمة في كل ما يفعل، إلا أنه في القليل من المواضع وبخاصة في فتوى (الحسنة) يوضح أن للشر وظيفة تربوية تتمثل في ردع الآخرين عن ارتكاب السيئات، كما أن له وظيفة دينية تتمثل في التطهر بالابتلاء وتكفير الذنوب وإتاحة الفرصة لتحصيل الثواب، إلى جانب الحث على بعض الفضائل كالتوبة والخضوع والإخلاص لله. من ثَمَّ فإن الشيخ يتبنى أفكارًا متداولة بين المعتزلة والمتصوفة؛ وذلك بإيكال هذا الدور التربوي الإيماني إلى الشر.

هذا ويشكل أولُ صنفين في تصنيف ابن تيمية لإضافة الشر الحد الفاصل بين المنظورين الإلهي والبشري، لكن الشيخ لا يشرح هذا على نحو متناقض كما فعل

ابن عربي، وإنما يسعى إلى حل الإشكالات العقلية في هذه المسألة، وتفسيره للآيتين *(٧٨-٧٩) من سورة النساء في (الحسنة) يقدم مثالًا رئيسًا على ذلك. في هذا التفسير* ينفي ابن تيمية وجود تناقض فيما تقوله هاتان الآيتان من أن كل شيء هو من عند الله *وأن كل سيئة هي من نفس المصاب بها. ويعالج الشيخ هذا التناقض على أكمل وجه* بإقرار العدم مصدرًا نهائيًّا للشر؛ أي ترك الإنسان لفعل الحسنات التي خلقه الله من أجلها. وهذا الترك لا يمكن أن يضاف إلى فاعلية الله الخلقية؛ لأن الترك عدم والعدم لا فاعل له، لكن الله يعاقب العبد على هذا العدم بخلق السيئات التي تشغله عن فعل الحسنات. وهنا يبقى السؤال: لماذا يترك بعض الناس فعل الحسنات؟ هنا يعترف الشيخ ضمنيًّا بوجود إشكال، وهو ما يبدو من وراء ارتداده مرة أخرى إلى المنظور الإلهي، وتوضيحه أن الله يختار استعمال بعض الناس دون غيرهم في العمل الصالح وفقًا لرحمته وحكمته، تمامًا كما خلق بعض الناس أقوى من غيرهم. ورغم إنكار ابن تيمية للتناقض في الآيتين (٧٨-٧٩) من سورة النساء، إلا أن هذا الإنكار لا يمحو التناقض في قوله بالجزاء/العقاب من جهة، ورحمة الله وحكمته من جهة أخرى.

كذلك تظهر مشكلة مماثلة في فتوى (الحسنة) عند مناقشة ابن تيمية للأساس الذي يقوم عليه الثواب؛ فالشيخ تارة يجعل الثواب على أساس العمل الصالح، وتارة يجعله على أساس فضل الله بأنْ لم يخلق إلا الحسنات والنعم من أجل العبد دون أن يكون للعبد حق في ذلك. ثم يحتجُّ الشيخ بأن الله هو المصدر الوحيد للخير وبالتالي فهو الوحيد الأحق بعبادة الإنسان وتوكله عليه. وفي تفسير (الفاتحة) يعبِّر الشيخ عن الأفكار ذاتها لكن بصورة فلسفية أعمق. والخلاصة هي أن التقوى وما تستوجبه من الالتزام بمبدأ أن لله المثل الأعلى هو ما يدفع ابن تيمية بهدوء وثبات للإعراض عن المفهوم الجزائي للحسنات. ونتيجة لذلك يُقصِر الشيخ الجزاء على السيئات، بينما يُرجع الحسنات إلى فضل الله ونعمته فقط. وربما كذلك نقول إن الشيخ -بوضوح- يطبِّق المنطق الأساسي للنزعة التفاؤلية.

الفصل السادس

العدل الإلهي وأفضل العوالم الممكنة

تقديم

تتغلغل مسألة العدل الإلهي في إثابة العباد ومعاقبتهم في النصوص التي حُلِّلت في الفصول الثلاثة السابقة، وذلك رغم أن لفظ «العدل» يبدو نادرًا فيها. ومع ذلك فابن تيمية على نحو واضح يشرح معنى «العدل» ونقيضُه «الظلم» في عدد من المواضع، لا سيما في (المنهاج) و(أبو ذر) و(العادل)[1]. وفي هذه المناقشات التي تتناول العدل، يؤكد ابن تيمية أن المسلمين وسائر أهل الملل الأخرى اتفقوا على أن الله عادل ومنزه عن الظلم، لكنه يذكر أن للناس تختلف أفهامهم لهذه الألفاظ[2]. ويحدد الشيخ ثلاثة أصناف أساسية لتفسير هذه المسألة، وهو ما سيتم معاينته في الجزء الأول من هذا الفصل. ويتمثل التفسير الأول في مفهوم المعتزلة عن العدل الإلهي باعتباره جزاءً، بينما يتمثل الثاني في المفهوم الاختياري للعدل الإلهي عند الأشاعرة، وأما التفسير الثالث، وهو ما يتبناه الشيخ، فيعرِّف العدل الإلهي بمعنى وضع الأمور في نصابها

---

(١) المقاطع الرئيسة هي العادل، جامع الرسائل ١٢١-١٢٦، ١٢٦-١٣٠؛ والمنهاج، ١٣٤/١-١٤١ = ٣٣/١-٣٤، ٤٥١/١-٤٥٤ = ١٢٥/١-١٢٦، ٣٠٤/٢-٣١٣ = ٢١٤/١-٢١٥، ٣م٢٠-٢٣ = ٢٦٧/١-٢٦٨؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٥٠٥/٨-٥١٠؛ وأبو ذر، مجموع ١٣٧/١٨-١٥٦؛ والنبوات، ١٤٣-١٤٧.

(٢) العادل، جامع الرسائل ١٢١، ١٢٥؛ والمنهاج، ١٣٣/١-١٣٤ = ٣٢/١-٣٣، ١٥١/٣ = ٢٧/٢؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٥٠٥/٨. انظر في المقابل: المنهاج، ١٣٤/١ = ٣٣/١، ٤٥٣/١ = ١٢٥/١، حيث يصرح ابن تيمية بأنه ليس في أهل السنة من يقول إن الله يخل بواجب أو يفعل قبيحًا.

الصحيح. كذلك يولي الشيخ في تناوله للعدل اهتمامًا ملحوظًا بمسألة ما إن كانت النزعة التفاؤلية تورط صاحبها في إنكار قدرة الله وحريته. وسيتم تناول هذه المسألة في الجزء الأخير من الفصل، هذا إلى جانب تقويم تعليقات الشيخ القليلة على قول الغزالي بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان في هذا العالم. وفيما يُرجح أنه أحدث هذه التعليقات، يثبت ابن تيمية أن هذا العالم هو أصلح العوالم الممكنة.

ابن تيمية وتصنيفه الثلاثي للعدل الإلهي

كما تقدّم، يقدم ابن تيمية ثلاثة أصناف أو طرق أساسية لفهم العدل الإلهي في التقليد الإسلامي، ومناقشات الشيخ حول هذه الطرق تتباين بشكل كبير من حيث الاكتمال والطول. فأحيانًا ما يركز الشيخ بشكل أكبر على مهاجمة المعتزلة أو الأشاعرة، وأحيانًا أخرى يولي المزيد من الاهتمام لشرح وجهة نظره. وليس ثمة مقطع واحد يشمل بما فيه الكفاية كلَّ ما تتضمنه المقاطع الأخرى حتى يكون أساسًا لعرضنا. ومع ذلك فالآراء الواردة في مختلف النصوص تتسم بالاتساق، وهذا يبرر طرح تفسير مجمَّع لتجنب التكرار الزائد.

المعتزلة: وجوب العدل الإلهي

في القسم الخاص بالصنف الأول، عادةً لا يذكر ابن تيمية أسماء بعينها من المعتزلة، وكثيرًا ما يسميهم بمجرد «القدرية»[1]. ومع ذلك فهو يتحدث في (المنهاج) عن «متأخري الإمامية» الذين ذهبوا إلى قول المعتزلة في العقيدة[2]، والمقصود الرئيس بهذه التسمية هو «الحِلِّيّ» الشيعي الاثنا عشري، والذي أعدَّ بيانًا مناهضًا لأهل السنة، وهو البيان الذي يدحضه الشيخ من خلال كتابه (المنهاج).

---

(١) هناك استثناءات تشمل ذكر ابن تيمية للمعتزلي المتقدم «النظّام» في العادل، جامع الرسائل ١٢٩، وذكره للجبائي في قصة الإخوة الثلاثة التي نوردها أدناه.

(٢) المنهاج، ١٣٤/١ = ٣٣/١.

كذلك يستعرض الشيخ العناصر الأساسية لنظرية المعتزلة في العدل الإلهي، *إذ يقوم العدل الإلهي على أساس الجزاء؛ بمعنى أن الله يقسم الثواب والعقاب على* أساس الحسنات والسيئات. ويرى الشيخ أن الله وفقًا للمعتزلة لم يرد ولم يخلق ذنوب العبد من كفر وفسوق وعصيان، وإنما العبد هو خالق أفعاله، وبالتالي فإن الله عدل في معاقبة من يعصون أوامره[1]. وإنْ كان أنّ الله يخلق الظلم في العبد مباشرة؛ فهذا يعني أنه ظالم في عقابه لهم، وإن كان أنه يعذبهم بالذنوب التي يخلقها هو؛ فذلك ظلم وضرر دون سبب يستحق ذلك[2]. كذلك، كما يقول ابن تيمية، فإن الله وفقًا لقول المعتزلة لا بد أن يوفِّر لعباده جميع وجوه الإعانة الممكنة لينفذوا أوامره، ولا بد أن يوفر هذه الإعانة للجميع على قدم المساواة[3]، فمن الظلم أن يخصَّ الله بفضله ورحمته أحدًا دون الآخر[4]. هذا ويشير الشيخ أيضًا إلى قول المعتزلة بأن الله يخلق ما هو أصلح لعباده على الأقل في أمور الدين (وهو قول معتزلة البصرة)، أو في أمور الدين والدنيا كذلك (وهو قول معتزلة بغداد) [5]، كما يذكر قولهم بأن الله خلق العباد لينفعهم وليعرّضهم للثواب[6]. وقول المعتزلة الرئيس الذي لم يبيّنه ابن تيمية هو أن الله تعالى يعوض جميع المخلوقات التي تعاني من الظلم[7].

وأما نظرية المعتزلة في العدل الإلهي على أساس حرية الإرادة فيرفضها ابن تيمية رفضًا تامًّا؛ لأنها تفترض أن العباد هم من يخلقون أفعالهم[8]. كذلك، وبالاعتماد

---

(١) العادل، جامع الرسائل ١٢٣.

(٢) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٣٨، ١٥٢، والعادل، جامع الرسائل ١٢٧. وللاطلاع على تعريف الظلم بكونه إضرارًا غير مستحق، انظر أيضًا: أبو ذر، مجموع ١٨/١٤٥.

(٣) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٣٨.

(٤) الإرادة، مجموع الفتاوى ٨/٩٢.

(٥) المنهاج، ٣/١٩٨ = ٢/٣٩؛ والإرادة، مجموع ٨/٩٢.

(٦) العادل، جامع الرسائل ١٢٨؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٨/٥٠٦؛ والمنهاج، ٣/١٥٢-١٥٣ = ٢/٢٧-٢٨.

(٧) وحول مفهوم العوض عند عبد الجبار، انظر:

Heemskerk, *Suffering in Muʿtazilite Theology*, 142–191.

وانظر في المقابل:

Schmidtke, *Theology*, 117–124./0

(٨) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٣٨، ١٤٨؛ والعادل، جامع الرسائل ١٢٩.

على الحجج التي طوّرها التقليد الأشعري، ينتقد الشيخ المعتزلة؛ لأنهم يصرون على أن الله يتقيد بمعايير الجزاء عند البشر، بل وأيضًا لأنهم يجعلون الله سفيهًا بما يقولون. ويرى الشيخ أن المشكلة تبدأ من تأسيس المعتزلة للعدل الإلهي على التمييز العقلي للقيمة الأخلاقية، إذ يؤكِّدون أن العقل يعلم إن كان الفعل حسنًا أم قبيحًا على نحوٍ موضوعي، وذلك بالنظر إلى الصفة الجوهرية للفعل، ثم يحتجون بأنه ينبغي تنزيه الله عن الأفعال التي يُعلَمُ قبحها بالعقل. ويعارض ابن تيمية هذا القول بأن العقل لا يوجب خضوع المخلوقات والخالق لنفس معايير الحسن والقبح(1). ويتهم الشيخ المعتزلة بتمثيل أفعال الله وتشبيهها بأفعال البشر وبقياس أفعاله على أفعالهم، والنتيجة على حد زعم الشيخ هي أن المعتزلة قد وضعوا شريعة لله تفرض عليه الالتزام بمعايير العدل عند البشر، وتحرِّم عليه ما يرونه ظلمًا، وهو ما يراه الشيخ تَعَدِّيًا على مبدأ أن الله ليس كمثله شيء(2). ويوضح الشيخ أن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة، مثل الحلّي، يحتكمون إلى «شريعتهم» في هجومهم على تصور الإله عند الأشاعرة، فيصفونه بأنه خارج عن إطار الأخلاق الإنسانية. إن «إله» الأشاعرة لا يلتزم بأصل العدل عند المعتزلة، وهكذا يخلص المعتزلة إلى أنه إله فاعلٌ للقبائح ومخلٌّ بالواجب(3). كذلك يبدي ابن تيمية تذمره من المعتزلة؛ لأنهم «ضربوا لله الأمثال ولم يجعلوا له المثل الأعلى»(4). والأمر ليس فقط أن المعتزلة يمثلون الله بالمخلوقات، وإنما أنهم بذلك يقولون على الله ما لا يليق به.

ويعتقد الشيخ أن قياس المعتزلة وتمثيلهم قد تسبب في إخفاقهم، ويوضح كيفية حدوث ذلك بالتفرقة بين تكليف المسلم بالأمر بالحق والنهي عن الباطل وبين قول

---

(1) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٤٧.

(2) المنهاج، ١/٤٤٧-٤٤٨ = ١/١٢٤، ٣/٣٩-٤٠ = ١/٢٧٢، ٣/١٥٣ = ٢/٢٨؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٨/٥٠٥-٥٠٦؛ وأبو ذر، مجموع ١٨/١٣٨، ١٤٧؛ وتحسين العقل، مجموع ٨/٤٣١-٤٣٢؛ والعادل، جامع الرسائل ١٢٨.

وحول عدم الخداع اللفظي من قِبل عبد الجبار في قياس الغائب بالشاهد في أفعال الله، انظر:

Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, 281–3; and Heemskerk, *Suffering in Muʿtazilite Theology*, 112–3.

(3) المنهاج، ١/٤٥٣-٤٥٤ = ١/١٢٥-١٢٦.

(4) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٣٨.

المعتزلة بالحرية الفردية[1]. ويقدم الشيخ في فتوى (الجبر) الحجة التالية: إذا كان المرء قادرًا على منع غيره من ظلم بعض بعضًا ولكن لا يمنعهم، فإنه بذلك يكون ظالمًا، وما يُفهَم هنا هو أن الله يجب أن يمنع الظلم إذا كان حقًّا يخضع للمعايير البشرية. وفي المقابل يؤكد المعتزلة أن الله يمنح العباد حرية الاختيار ويعرضهم للثواب إذا أطاعوا والعقاب إذا عصوا. وإذا ألجأ الله المرء إلى ترك القيام بالفعل، فإن التكليف الذي عرضه به للثواب يزول. ويرد ابن تيمية بقول الجمهور بأن من يفعل ذلك -مع علمه بأن عباده لا يطيعون أمره- لا يتصف بالحكمة ولا بالعدل. ومثل هذا الفعل إنما يُحمد من صاحبه لعدم علمه بعواقبه أو لعجزه عن منعه. لكن الله قادر على كل شيء ويعلم العواقب المستقبلية، ومن يستطيع من البشر منع الظلم وجب عليه منعه بالإلجاء[2]. هذا ويسخر ابن تيمية من المعتزلة في كتابه (المنهاج) لافتراضهم أن الله يخلق في العبد قدرة على الكذب والظلم والفُحش، مع علمه تمام العلم بأنهم سوف يفعلون مثل هذه الأفعال، وهو ما يعني ضمنيًّا أن الله يُعينهم على القيام بهذه الأفعال. ويشبه الشيخ من يفعل هذا بمن يعطي الرجل سيفًا ليقاتل به الكفار، مع علمه بأنه سوف يسيء استعماله ويقتل به نبيًّا. ويؤكد الشيخ أن من يفعل ذلك هو سفيه بالنسبة إلى البشر، والله منزه عن ذلك، كما يضيف الشيخ أن حكم الله في أفعاله مخالف لأفعالنا كبشر، وأن لله حكمة فيما يخلق[3]. وفي (المنهاج) يستشهد ابن تيمية بقصة الأشعري الشهيرة عن الأخوة الثلاثة، وذلك ليبين التناقض في قول المعتزلة بالأصلح؛ لأنه يقوم على تشبيه الله بالمخلوقات. وقد أوضحت روزاليند غوين (Gwynne Rosalind) أن فخر الدين الرازي قد يكون أول من ربط هذه القصة بانفصال الأشعري عن شيخه المعتزلي

---

(١) للاطلاع على مناقشة موسعة لهذا التكليف في الأثر الإسلامي، انظر:

Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000).

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٥٠٦/٨

(٣) المنهاج، ٢٢٠/٣-٢٢١ = ٤٤/٢. وللمزيد من الحجج من هذا النوع، انظر: المنهاج، ١٥١/٣-١٥٣ = ٢٧/٢-٢٨: من السفه أن يعطي الرجل ولده مالًا وهو يعلم أن ولده يشتري به السم ليأكله؛ وانظر أيضًا العادل، جامع الرسائل ١٢٨: من الظلم أن يترك السيد مماليكه يظلمون مع قدرته على منع ذلك. انظر في المقابل: المنهاج، ٣١٢/٢-٣١٣ = ٢١٥/١.

أبي علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ/٩١٦م)[1]. وعلى أية حال فابن تيمية يقبل هذه القصة باعتبارها قصة تاريخية:

> فقال (الأشعري) له (للجبائي): إذا خلق الله ثلاثة إخوة، فمات أحدهم صغيرا، وبلغ الآخران: أحدهما آمن، والآخر كفر، فأدخل المؤمن الجنة ورفع درجته، وأدخل الصغير الجنة وجعل منزلته تحته. قال له الصغير: يا رب ارفعني إلى درجة أخي. قال: إنك لست مثله، إنه آمن وعمل الصالحات وأنت صغير لم تعمل عمله. قال: يا رب أنت أمَتَّني، فلو [كنت] أبقيتني كنتُ أعمل مثل عمله. فقال: عملتُ مصلحتك؛ لأني علمتُ أنك لو بلغتَ لكفرت، فلهذا اخترمتك. فصاح الثالث من أطباق النار، وقال يا رب هلَّا اخترمتني قبل البلوغ كما اخترمت أخي الصغير؟ فإن هذا كان مصلحة في حقي أيضًا. فيقال: إنه لما أورد عليه هذا انقطع. وذلك أنهم يوجبون عليه العدل بين المتماثلين وأن يفعل بكل واحد منهما ما هو أصلح، وهنا قد فعل [بأحدهما ما هو] الأصلح عندهم دون الآخر. وليس هذا موضع بسط ذلك. وإذا كان الأمر كذلك بطل تشبيههم لله بخلقه[2].

بالإضافة إلى إظهار العبثية التي يقود إليها حس المعتزلة بإنصاف الله الصارم، فإن ابن تيمية في منهج يشرح أيضًا وجهة نظره الخاصة بأن الله ليس من العدل أن يميز البعض عن الآخرين بنعم خاصة. يمنح الله نعمة الإرشاد الخاصة لبعض الناس حتى يؤمنوا بينما لا يؤمن على الآخرين. وبالمثل، يعطي بعض المعرفة والصحة والقوة والجمال أكثر من الآخرين. ولتأييد وجهة نظره، يستشهد الشيخ بآية قرآنية:

---

(1) Rosalind W. Gwynne, "Al-Jubbāʾī, al-Ashʿarī and the Three Brothers: The Uses of Fiction," *The Muslim World* 75 (July–Oct. 1985): 132–161.

(٢) المنهاج، ١٩٨/٣-١٩٩ = ٣٩/٢.

﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ﴾ [الزخرف: ٣٢][١].

ويقول الشيخ في (المنهاج) أيضًا إن النتيجة البغيضة لنزعة الحلي الاعتزالية هي أنه لا يمكن شكر الله؛ لأن ما يفعله لا يتعدى كونه وفاءً بواجبه. وتستند هذه الحجة إلى الافتراض المضمر بأن الامتنان إنما يكون على النعم التي تتجاوز الواجب، والله عند «الحِلّي» واجب عليه أن يرسل النعم الدنيوية والدينية[٢]، كما أنه لا يقدر على جعل المرء مؤمنًا، وبالتالي فهو لا يستحق الشكر على ذلك أيضًا. كذلك يرى الحلي أن النعم الأخروية واجبة على الله؛ كما يجب على المستأجر أن يوفي الأجير أجره، وعلى المدين أن يسد دينه، وهكذا فإن كل هذه الأمور واجبة على الله، وهو لا يستحق الشكر على شيء منها. بالإضافة إلى ذلك، يفهم ابن تيمية من قول الحلي أن المحسن لا يستحق الثناء والشكر إذا كان الله هو من جعله محسنًا، كما أن المسيئ لا يستحق الذم إذا كان الله هو من جعله مسيئًا. وفي المقابل لا يمكن القول بأن الله يُنعِم بعدل الملوك ويبتلي بجَوْرِهم؛ لأن الله لا يتحكم في أفعالهم. وهذا على قول الشيخ من شأنه أن يفسد السلوك القويم المتمثل في شكر الله وشكر الناس والذي يليق بالمؤمنين في جميع الأحوال، وقد فُطِر عامة الناس على مدح المحسن وذم المسيئ حتى وإن كانت أفعالهم من خلق الله وتقديره، والله يجعل هذا مستحقًّا للمدح والثواب وهذا مستحقًّا للذم والعقاب بما يتفق مع حكمته[٣].

وخلاصة القول هنا هو أن ابن تيمية لا يميل إلى نظرية المعتزلة في العدل الإلهي على أساس الإرادة الحرة، والتي تقول بأن الله يعامل الله العباد بمساواة صارمة؛ إذ يختارون بحريتهم الامتثال لأمر الله وبالتالي تحصيل ما يستحقونه من الجزاء العادل مقابل امتثالهم. كذلك يهاجم الشيخ المعتزلة؛ لأنهم يوجبون على الله التصرف وفقًا لمبدأ الجزاء، ولسوء فهمهم للتدبير الإلهي بطريقة تجعل الله يبدو سفيهًا وتبطل استحقاقه للشكر[٤].

---

(١) السابق، ١٣٨/١ = ٣٤/١.

(٢) وحول هذا القول عند الحلي، انظر: Schmidtke, *Theology*, ١٠٩–١١٥.

(٣) المنهاج، ١٣١/٣-١٣٧ = ٢٢/٢-٢٤.

(٤) معظم الحجج الواردة أعلاه يمكن العثور عليها في مراجع الكلام الأشعرية. انظر مثلًا: الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، ٣٩٧-٤١١ (الأصل العربي)، ١٢٦-١٣١ (الترجمة الإنجليزية).

الأشاعرة: عدل الله اختياري

وفقًا للصنف الثاني من الثلاثة التي يطرحها ابن تيمية؛ فإن عدل الله اختياري، وكل ما يشاؤه الله عدل؛ لأنه هو من يشاؤه. وينسب ابن تيمية هذا الرأي إلى الجهمية، وإلى الأشعري والأشاعرة من أمثال الباقلاني والجويني، ومن وافقهم من الحنابلة كأبي يعلى وابن الزاغوني وابن الجوزي، ومن المالكية كأبي الوليد الباجي (ت: ٤٧٤هـ/١٠٨١م)، وغيرهم من جميع مذاهب السنة الأربعة[١]، وينسبه كذلك إلى «المتأخرين من الجهمية» وآخرين «من أهل الكلام المثبتين للقدر»[٢]، وهذان الفريقان يشيران على الأرجح إلى فخر الدين الرازي، وربما إلى الآمدي[٣].

وفقًا للشيخ، يرى الأشاعرة أن الظلم ممتنع من الله وهو محال لذاته كالجمع بين متناقضين أو كوجود الجسم الواحد في مكانين في الوقت نفسه، كما أن الله عادل في فعل أي شيء ممكن الوجود مقدَّرٍ في الذهن، وما سوى الله لا يوجب عليه شيئًا من أي نوع، وهو سبحانه ليس بظالم إذا عذّب الطائع وأثاب العاصي، وله أن يعاقب أطفال الكفار ومجانينهم وإن لم يذنبوا، وليس من الظلم أن يعاقب أحدًا حتى على لونه أو طوله. ويذكر ابن تيمية حجتين للأشاعرة على هذا القول؛ الأولى أن الظلم هو التصرف في ملك الغير، ووفقًا لهذا التعريف يمتنع أن يكون الله ظالمًا؛ إذ لله ملك كل شيء، والثانية أن الظلم هو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، وبما أن الله لا يخضع لأمر غيره، فلا يمكن أن ينسب الظلم إليه[٤].

وفيما يتعلق بالحجة الأولى، يرفض ابن تيمية تعريف الظلم[*] بأنه التصرف في ملك الغير، ويعارض ذلك قائلًا: «قد يتصرف الإنسان في ملك غيره بحق ولا يكون

---

(١) المنهاج، ٢٠/٣ = ٢٦٧/١؛ والعادل، جامع الرسائل ١٢٢-١٢٣، ١٢٧.

(٢) الجبر، مجموع الفتاوى ٥٠٦/٨.

(٣) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٣٨/١٨.

(٤) المنهاج، ١٣٤/١ = ٣٣/١، ٤٥٢/١ = ٢٦٧/١-٢٦٨، ٤٠/٣ = ٢٧٢/١؛ والعادل، جامع الرسائل ١٢١، ١٢٥، ١٢٧؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٥٠٦/٨-٥٠٧؛ وأبو ذر، مجموع ١٣٩/١٨، ١٥٢؛ والنبوات، ١٤٣-١٤٥.

(*) اللفظ الذي أورده المؤلف هنا هو (justice) أي «العدل»، وقد يكون هذا خطأً كتابيًّا، والصحيح هو (injustice) أي «الظلم» كما أوردنا.

ظالمًا وقد يتصرف في ملكه بغير حق فيكون ظالمًا وظلم العبد نفسه كثير في القرآن»[1]. كذلك يُرجِع الشيخ التعريف الأشعري للظلم إلى سوء فهم ظاهر، ويلفت النظر إلى أن إياس بن معاوية (ت: ١٢٢هـ/٧٤٠م) بحسب ما ورد «قال: ما ناظرت بعقلي كله أحدًا إلا القدرية قلتُ لهم: ما الظلم؟ قالوا: أن تأخذ ما ليس لك أو أن تتصرف فيما ليس لك. قلتُ: فلِلَّهِ كل شيء»[2]. ويوضح الشيخ أن إياس لم يقصد أن يبين معنى العدل الإلهي، وإنما سعى فقط إلى إظهار بطلان قول القدرية، وإلى تجنُّب الخوض في مزيد من التفاصيل[3].

وأما الحجة الثانية، والتي تقوم على القول بأن الله لا يخضع للأوامر؛ فيعارضها ابن تيمية بأن الله بالفعل قد خضع لما كتبه على نفسه وحرمه، إذ يقول: «فالله سبحانه قد كتب على نفسه الرحمة وحرم على نفسه الظلم، فهو لا يفعل خلاف ما كتب ولا يفعل ما حرم»[4]. وقد يكون هذا الكلام صحيحًا بالفعل، لكن الله وفقًا لتصور الأشاعرة ليس بالضرورة نزويًّا أو مندفعًا كما يرى ابن تيمية. كذلك ينقل الشيخ قول الأشاعرة بأن الله لا يفعل ما هو جائز له؛ لأنه أخبر أنه لا يفعله ولأن هذا الخبر مطابق لعلمه بما يفعله وما لا يفعله، فالله لا يعاقب الأطفال بلا ذنب، ولا يُدخل الكافرين الجنة وإن لم يكن ظلمًا منه أن يفعل ذلك، فهو يحفظ وعده الذي أخبر به الوحي[5].

ولا يوضح ابن تيمية دائمًا سبب اعتقاده أن وصف الأشاعرة هذا لا يكفي

---

(١) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٤٥/١٨.

(٢) النسخة المترجمة هنا من هذا الأثر ترجع إلى: أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٣٩/١٨. وهي موجودة أيضًا مع تغييرات طفيفة في المنهاج، ٣٠٤/١-٣٠٥ = ٢١٤/١، ٢٢/٣ = ٢٦٨/١، والعادل، جامع الرسائل ١٢٢.

(٣) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٣٩/١٨-١٤٠.

(٤) السابق، ١٤٥/١٨.

(٥) السابق، ١٤٨/١٨؛ والنبوات، ١٣٤؛ والمنهاج، ٤٥١/١-٤٥٢=٢٥/١. وأصل هذا القول موجود في كتاب (اللُّمَع) للأشعري، وذلك حين سئل الأشعري: «هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟» فأجاب: «لله تعالى ذلك، وهو عادل إن فعله. وكذلك كل ما يفعله على جرم متناهٍ بعقاب لا يتناهى، تسخير الحيوان بعضهم لبعض، والإنعام على بعضهم دون بعض، وخلقه إياهم مع علمه بأنهم يكفرون؛ كل ذلك عدل منه. ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وإدامته، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويُدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك؛ لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره». وترجمتي الإنجليزية لهذه الفقرة معدلة منقولة بتصرف عن ماكارثي (McCarthy) في كتابه (The Theology of al-Ashʿarī)، ٧١ (في الأصل العربي)، ١٦٩ (في ترجمة ماكارثي).

لتأكيد صدق الله[1]. ومع ذلك فالشيخ في (النبوات) يحتج بأن الإله الذي يختار عبثيًا بالإمكان، وإن لم يكن بالفعل، لا يمكن أن يُعلم صدقه فيما يخبر به، ويرد بأن الأشاعرة يجيزون من الله أن يبعث من يشاء بالرسالة التي يشاء حتى وإن كان فاعلاً للكبائر[2]. ثم يقلب ابن تيمية إنكار الأشاعرة لقصدية الفعل الإلهي ضدهم لتقويض أصولهم فيما يتعلق بصدق النبي. وينقل الشيخ عن الأشعري والباقلاني وابن فورك والحنبلي ابن أبي يعلى قولهم بأن الإله القادر عليه أن يثبت صدق أنبيائه وهذا لا يكون إلا بالمعجزات، ويرى الشيخ أن هذا يتعارض مع قول الأشاعرة بأن الله قد يفعل ما يشاء أيًا ما كان؛ ذلك أن الله لا يمكن أن يُحدِث معجزة كدليل على صدق الرسول إلا إذا فعل شيئًا لشيء؛ أي إلا إذا فعل لقصد وحكمة، وهو ما يخالف هؤلاء. كذلك يذكر ابنُ تيمية أن الجويني قد سلك طريقًا آخر وهو أن العلم بصدق الأنبياء الذين أظهر الله المعجز على يديهم هو علم ضروري. ويرد الشيخ بأن هذه الحجة لا تصلح إلا إذا عُلم أن الله يفعل الأشياء لحكمة، وبخلاف ذلك لا توجد طريقة للعلم بأن الله فعل شيئًا ما ليدل به على شيء آخر، ويجب أن يُعلم بالاضطرار أن الله يفعل الأشياء لحكمة قبل العلم بأنه يثبت صدق رسله بالمعجزات[3]. وحكمة الله وعدله ورحمته هي من الأمور التي تُعلَم بالعقل[4]. والدليل العقلي على حكمة الله موجود في الحكمة الإلهية التي تبهر العقول والتي تتجلى في كل المخلوقات؛ كما في وضع أعضاء الجسد كلٌّ في موضعه على نحو مُحكَم[5]. ولا بد أن الله يفعل لحكمة، «وأن حكمته توجب أن يُبيّن صدق الأنبياء وينصرهم»[6].

---

(١) كما هو وارد في: أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٤٨/١٨؛ والمنهاج، ٤٥١/١-٤٥٢ = ١٢٥/١.

(٢) النبوات، ١٤٥-١٤٦.

(٣) السابق، ١٤٨-١٤٩، ٣٦١-٣٦٢، ٣٧١-٣٧٣.

(٤) السابق، ٣٤٩-٣٥٣، ٣٦١.

(٥) السابق، ٣٥٦-٣٥٧.

(٦) النبوات، ٣٤٩. وحول هذه النقطة، انظر أيضًا: الحسنة، مجموع الفتاوى ٢٧١/١٤؛ والمنهاج، ٩١/٣-٩٩ = ١٢/٢-١٤، ٢٢٦/٣-٢٢٨ = ٤٦/٢. ويضيف ابن تيمية في المنهاج، ٩٧/٣ = ١٢/٢، أنه قد يكون صفة نقصٍ أن يؤيد الله الكذاب. وللمزيد حول مشكلات الأشاعرة في النبوة، انظر:

= Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, 200–1.

والخلاصة هنا هي أن نقد ابن تيمية للرؤية الأشعرية في العدل ينحصر في توبيخهم على إنكارهم كون العدل الإلهي يقتضي شيئًا من الحكمة؛ إذ الإله المتقلب/المندفع الذي يمكنه أن يقوِّض قاعدة الجزاء من أساسها بحيث يعاقب المؤمنين على إيمانهم أو يجعل في الأنبياء، ومع ذلك يظل يتصف بالعدل؛ مثل هذا الإله لا يستطيع بحكم طبيعته أن يقيم صلة مع البشر على أساس من الوعد والثقة.

وهنا يبدو حجاج ابن تيمية ضد المعتزلة والأشاعرة متناقضًا كالذي رأيناه في تفسير (الشمس) الذي تناوله الفصل الثالث؛ فهو من ناحية يهاجم المعتزلة لتطبيقهم القياس على الله وتمثيله بالمخلوقات، ومن ناحية أخرى يبدو أنه وقع في هذا الخطأ بالذات عند انتقاده كل من المعتزلة لأنهم جعلوا الإله سفيهًا، والأشاعرة لأنهم جعلوه متقلبًا/مندفعًا. ولسوء الحظ لا يوضح ابن تيمية مبادئه في الإلهيات بشكل كافٍ في نصوصه التي تتناول العدل، وهو ما يحول دون فهم حجته بشكل كامل، إلا أن هذا التناقض يَنْحَلُّ بالرجوع إلى منهجه الفقهي في المسائل العَقَدية التي عُرضت في الفصل الأول. من جهة، وكما سيتضح أيضًا فيما يأتي، فإن الله يجب أن يُتَصَوَّرَ وفقًا لأعلى كمال يمكن تقديره في ذهن الإنسان؛ على أسس من القرآن والعقل، ومن جهة أخرى فإن كمال الله يستلزم أنه ليس كمثله شيء من المخلوقات على الإطلاق، وأنه لا يخضع للقياس. وهكذا يظهر أن خطاب الشيخ حول العدل الإلهي لا يدعي الإخبار بكيفيته (أي العدل الإلهي)، وإنما بكيفية ذكره بالثناء الأعلى.

= كذلك يذكر ابن تيمية في النبوات، ٣٦٤-٣٦٥، أن الغزالي قد أدرك المشكلات التي تواجهها أقوال الأشاعرة التقليدية، فتحول إلى قول الفلاسفة من أن النبوة هي نوع من المنامات، كما ينقل الشيخ أن الرازي يتأرجح فيما يتعلق بالنبوة بين الأشاعرة والفلاسفة. هذا ويعدِّدُ ياسين جيلان المشكلات التي واجهت الرازي في مسألة النبوة، انظر:

Ceylan, *Theology and Tafsīr*, 167–172.

ويوضح «فرانك جريفل» أن الغزالي والرازي يقرّان بالمشكلات التي تواجه القول الأشعري المتقدم من أن المعجزات تصدّق الأنبياء، وبالتالي يؤسسان تقويم الدعوات النبوية -سيكولوجيًا- على العلم الضروري بما يشكّل الصدق النبوي:

Frank Griffel, "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology Into Ašʿarite Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 101–144

وللاطلاع على مناقشة أوسع لفكر الرازي فيما يتعلق بتصديق الادعاءات النبوية، انظر شحادة:

Shihadeh, *Teleological Ethics*, 129–142.

ابن تيمية: العدل الإلهي هو وضع الأشياء في مواضعها

يمثل الصنف الثالث في تصنيف ابن تيمية للعدل رؤيته الخاصة، وفيه تظهر نزعته التفاؤلية جليًّا. وأحيانًا ما يبدأ الشيخ بتعريف الظلم بدلًا من العدل؛ الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه. وفي بعض المواضع يُرجع الشيخ هذا التعريف إلى اللغوي أبي بكر بن الأنباري (ت: ٣٢٨هـ/٩٤٠م)، كما ينسب هذا القول إلى «كثير من أهل السنة والحديث والنُّظَّار»[١]، وعدا ذلك لم يذكر أسماءً بعينها، لكن تعريف العدل بأنه وضع الأشياء في مواضعها هو تعريف شائع في الأثر؛ فالغزالي -مثلًا- في (المقصد الأسنى) يعرف العدل على النحو نفسه عند وصفه للتركيب الحكيم لأعضاء الإنسان كدليل على انتظام الخلق الإلهي واتساقه[٢]، وكذلك الماتريدي يرى أن العدل هو وضع الشيء موضعه، ويقول الشهرستاني إن هذا هو تعريف العدل على مذهب أهل السنة[٣].

وابن تيمية لا يحدد بوضوح ما يعنيه وضع الأشياء في مواضعها. وفي سياق بعيد عن تصنيفه لتعريفات العدل، يصف عدل الله بأنه «إحسان إلى خلقه»[٤]، وهذا الوصف لا يقدم معنىً للعدل إلا بربطه بالخير الإلهي. ومع ذلك فالشيخ في تصنيفه للعدل غالبًا ما يضمِّن العدل دلالات الجزاء. وفيما يلي واحد من أوسع تعريفات العدل، والذي ورد في رسالة (العادل):

---

(١) الجبر، مجموع الفتاوى ٥٠٧/٥. انظر في المقابل: المنهاج، ١٣٩/١ = ٣٤/١؛ وأبو ذر، مجموع ١٤٥/١٨. وحول ارتباط هذا التعريف بالأنباري، انظر: العادل، جامع الرسائل ١٢٤، ١٢٩.

(٢) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: فضله شحادة (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢م)، ١٠٥-١٠٩ (في اسم الله العدل). وللاطلاع على المزيد من التحليل لرؤية الغزالي في العدل الإلهي، انظر:

Frank, *Creation and the Cosmic System*, 64–6.

(3) Pessagno, "The uses of Evil in Maturidian Thought," 68–9;

وأبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.)، ٩٧؛ والشهرستاني، الملل والنحل، ٣٧.

(٤) القدرة، مجموع الفتاوى ٣١/٨.

> الظلم وضع الشيء في غير موضعه والعدل وضع كل شيء في موضعه، وهو سبحانه حكم عدل يضع الأشياء مواضعها ولا يضع شيئًا إلا في مَوْضعه الَّذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل، ولا يفرق بين متماثلين ولا يسوي بين مختلفين، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة والعدل، وأما أهل البر والتقوى فلا يعاقبهم ألبَتَّة[1].

وبعيدًا عن تكرار الشيخ لتعريف «العدل» بأنه وضع الشيء في موضعه الذي «تقتضيه الحكمة والعدل»؛ ففي هذا النص ميل إلى الشعور الحدسي بالجزاء. وفي موضع آخر يقول الشيخ إنه من المعلوم بالفطرة أنه لا يجوز من الله بعدله وحكمته ورحمته أن يعاقب المحسنين، ولا أن يرفع الفاسقين أعلى علِيّين[2]. وفي هذا يورد الشيخ قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه: ١١٢]، ويوضح أن «الهضم» يعني أن يُبخس المحسن شيئًا من حسناته، و«الظلم» يعني أن يحمَّل عليه سيئات غيره، وإنما العقوبة في الآخرة للمذنبين فقط، علمًا بأن الله قد يغفر للبعض كذلك[3]. ومن الآيات التي يوردها الشيخ في هذا الصدد، هناك أيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، وقوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٨-٣٩]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧-٨][4]. وهاتان الآيتان الأخيرتان تشيران إلى معيار دقيق جدًّا للجزاء. ومع

---

(١) العادل، جامع الرسائل ١٢٣-١٢٤.

(٢) النبوات، ١٤٥. انظر في المقابل: العادل، جامع الرسائل ١٢٥، ١٢٨؛ والمنهاج، ١/١٣٩ = ١/٣٤. كذلك يوضح ابن تيمية في النبوات، ٤٢-٤٣، أن الله يعوّض في هذا العالم بما يتفق مع الحكمة والمصلحة، وأنه يعاقب العصاة وفقا لحكمته وما يناسبهم.

(٣) الجبر، مجموع الفتاوى ٨/٥٠٧؛ وأبو ذر، مجموع ١٨/١٤١-١٤٤، ١٤٦؛ والنبوات، ١٤٤.

(٤) العادل، جامع الرسائل ١٢٦؛ والجبر، مجموع الفتاوى ٨/٥٠٧؛ وأبو ذر، مجموع ١٨/١٤١-١٤٤، ١٤٦؛ والمنهاج، ١/١٣٥-١٣٨ = ١/٣٣-٣٤. وتتضمن هذه المواضع آيات قرآنية أخرى من هذا النوع.

ذلك يضيف ابن تيمية أن الله يرحم الكثير من الناس دون النظر إلى أعمالهم وأن هذا النفع قد يعود على العبد من فضل الله ورحمته، ومن دعاء الآخرين وأعمالهم[1].

ويُستخلَص من هذه التعليقات أن العدل عند ابن تيمية يعني وضع كل من الثواب في موضعه المناسب، حيث لا يكون «موضع» الشيء محددًا بوضوح. لكن ما يبدو في الغالب هو أن العقاب يطال الفاسدين ولا يطال الصالحين. ومع ذلك فالجزاء ليس مطلقًا، وأحيانًا ما تظهر حكمة أخرى -نابعة من رحمة الله- وفقًا لها لا يكون العقاب دائمًا نتيجةً للسيئات. ورغم أن ابن تيمية لا يحدد ما هي الحكمة التي تتسق مع العدل الإلهي، إلا أنه وبنزعة تفاؤلية يؤمن أن العباد سيعرفونها حين يرونها.

والآن، وفي ضوء إيمان الشيخ بأن الله يخلق كل شيء؛ قد يُسأل أنْ كيف يصبح بعض العباد المحالَّ المناسبة للعقاب؟ كيف ينتهي الأمر بالعباد في مأزق الحاجة إلى العقاب؟ هنا لا يطرح الشيخ هذا التساؤل بوجه عام في نصوصه التي تتناول العدل، لكنه في رسالة (العادل) يُرجع خلق الله للسيئات إلى حكمة إلهية غير واضحة. تبدأ رسالة (العادل) بنسختين متتاليتين من تصنيف الشيخ للعدل، ثم تنتقل إلى تنزيه الله عن فعل السيئات والقبائح ومعارضة هذا القول. وقليلًا ما تركز هذه الحجة الكلامية على أسباب الشر، لكنها تسهب في الثناء على صلاح ما يفعله الله من خير. والنقاط المركزية في هذه المعارضة هي فقط ما سوف يُعرض هنا. في البداية، يوضح ابن تيمية أن الله يجعل العبد فاعلًا للشر والظلم لحكمة له في ذلك. والشيخ لا يوضح ما هي هذه الحكمة، لكنه بدلًا من ذلك يرى أن هذا من وضع الله للأشياء في مواضعها، وأنه عدل منه[2]. ويدعم الشيخ رأيه بأن أهل الصناعة يفعلون الشيء نفسه بوضع الخامات المعيبة في المواضع اللائقة بها. وفي ذلك يقول الشيخ:

> الصانع إذا أخذ الخشبة المعوجة والحجر الردي واللَّبِنَة الناقصة فوضعها في موضع يليق بها ويناسبها كان ذلك منه عدلًا واستقامةً وصوابًا، وهو محمود وإن كان

---

(١) العادل، جامع الرسائل ١٢٦؛ وأبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٤٢-١٤٣.

(٢) العادل، جامع الرسائل ١٣٠.

> في تلك عوج وعيب هي به مذمومة. ومن أخذ الخبائث فجعلها في المحلّ الذي يلِيق بها كان ذلك حكمة وعدلًا، وإنما السَّفه والظلم أن يضعها في غير موضعها. ومن وضع العمامة على الرأس والنعلين في الرجلين فقد وضع كل شيء موضعه ولم يظلم النعلين؛ إذ هذا محلهما المناسب لهما. فهو سبحانه لا يضع شيئًا إِلا موضعه فلا يكون إلا عدلًا، ولا يفعل إلا خيرًا فلا يكون إلا محسنًا جوادًا رحيمًا[1].

وبعد هذا الإثبات للعدل في كل ما يفعله الله، يصرح ابن تيمية بأن الله بإرادته الدينية الشرعية قد أمر الناس بما أحبَّه وبما هو أحسن لهم وأنفع، وأن ما خلقه الله خير مما لم يخلقه. إن الله لا يخلق إلا الخير الذي يُعرف بأنه «ما وجوده خير من عدمه»[2]. كذلك لا يريد الله الشر ولا يخلقه، والشر هو «ما كان عدمه خيرًا من وجوده»[3]. ويوضح الشيخ أن الاستعمال الأكثر شيوعًا للفظي الخير والشر يكون نسبيًّا: «فالخير ما كان خيرًا من غيره والشر ما كان شرًّا من غيره، والخير والشر درجات»[4]، ثم يذكر أن الشر الذي خلقه الله هو خير وفقًا لحكمته، وأن وجوده عمومًا خير من عدمه، فالشر المخلوق لا يُنظر إليه باعتباره شرًّا إلا عند مقارنته بشيء آخر، وليس فيه أذى إلا لبعض الناس[5].

وفي رسالة (العادل) يسهب ابن تيمية في إثبات كون الرب عادلًا وحكيمًا في تعذيب العباد ومعاقبتهم، إذ لا يفعل ذلك إلا لما يرتكبونه من ذنوب. ويوضح الشيخ أن

---

(١) العادل، جامع الرسائل ١٣٠. ويترجم أورمبسي (Ormbsy, Theodicy, ٢٢٨) مقطعًا مماثلًا من رسالة موجزة حول الشر للعالم العثماني ابن كمال باشا (ت: ٩٤٠هـ/١٥٣٤م)، «في بيان الحكمة لعدم نسبة الشر إليه تعالى»، في رسائل ابن كمال (إسطنبول: مطبعة إقدام، ١٣١٦هـ/١٨٩٨-١٨٩٩)، ١/١٢٥-١٣٠ (المقطع في ص. ١٢٦). وفي ضوء حقيقة أن نصوص كل من ابن تيمية وابن كمال غير متشابهة بخلاف ذلك، فإنه يبدو من المرجح أن ابن كمال لا يعتمد على ابن تيمية في هذا المقطع، وإنما كلاهما معتمد على مصدر متقدم مشترك.

(٢) العادل، جامع الرسائل ١٣٠-١٣١ (المقولة في ص. ١٣١).

(٣) السابق، ١٣١.

(٤) السابق، ١٣٣.

(٥) السابق، ١٣٤.

الله لا يعاقب ولا يعذب ولا يهلك ولا يسلب النعم ولا يأخذ بالنِّقَم إلا من أتى بالذنوب والسيئات، كما يضيف أن حكمة من تعذيب البعض هي أن يتضرعوا إليه ويتوبوا، كما في قوله: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُواْ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [المؤمنون: ٧٦](١). ويترك الشيخ الحديث عن جزاء الله دون أن يذكر شيئًا عن الأسباب الرئيسة وراء معصية العبد، ويوضح بدلًا من ذلك أن هدفه هو توكيد أن الله دائمًا ما يفعل الأصلح، إذ يقول: «والمقصود هنا أن كل ما يفعله الرب ويخلقه فوجوده خير من عدمه، وهو أيضًا خير من غيره، أي من موجود غيره يقدَّر موجودًا بدله»(٢). وبعد ذلك ببضع سطور في رسالة (العادل) يصل ابن تيمية إلى ذروة حجته، بقوله:

> والرب تعالى له المثل الأعلى وهو أعلى من غيره وأحق بالمدح والثناء من كل ما سواه وأولى بصفات الكمال وأبعد عن صفات النقص، فمن الممتنع أن يكون المخلوق متّصفًا بكمالٍ لا نقص فيه، والرب لا يتصف إلا بالكمال الذي لا نقص فيه، وإذا كان يأمر عبده أن يفعل الأحسن والخير؛ فيمتنع أن لا يفعل هو إلا ما هو الأحسن والخير، فإن فِعْل الأحسن والخير مدحٌ وكمال لا نقص فيه، فهو أحق بالمدح والكمال الذي لا نقص فيه من غيره(٣).

في هذا المقطع يثبت ابن تيمية أن الله يفعل الأحسن على أساس كل من أمر القرآن بجعل المثل الأعلى لله، وعلى أساس أنه سبحانه بالأولى عقلًا المستحق للحمد ولأعلى كمال يمكن للبشر تصوره. ويحتج الشيخ أيضًا بأنه إن كان الله قد أمر العباد

---

(١) السابق، ١٣٤-١٣٦.

(٢) السابق، ١٣٦.

(٣) السابق، ١٣٦. وبعد هذه الحجج العقلية، يثبت الشيخ أيضًا قوله إن الله بالضرورة يفعل ما هو أفضل، ويدعم ذلك بعدة إشارات قرآنية، منها قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وكذلك قوله: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]. ثم بعد ذلك بقليل يعيد الشيخ توكيده على أنه من الممتنع على المخلوق أن يكون أكمل من الخالق، «فيجب أن يريد بها [أي بإرادته] ما هو الأولى والأحسن والأفضل» (ص. ١٤١).

بفعل الأحسن، فمن الممتنع أن يفعل هو ما هو أقل من ذلك. والقول بأن الله يفعل ما هو أحسن ليس نتيجة لدراسة إمبريقية/تجريبية للعالم الواقعي؛ وإنما هو قول متجذر في معتقدات قَبْلية/بديهية -سواء كانت نقلية أو عقلية- حول ما يقتضيه الكمال الإلهي.

قول ابن تيمية في قدرة الله وأفضل العوالم الممكنة عند الغزالي

من الصعوبات الكبيرة التي تواجه ابن تيمية في نزعته التفاؤلية بقوله بأن الله لا يفعل إلا الأحسن؛ المجازفة بتعطيل القدرة الإلهية. إن إيجاب القول بأن الله بكماله وعدله يخلق أحسن عالم ممكن يعني ضمنيًا أنه لا يقدر على خلق أي عالم آخر غير هذا العالم. والشيخ لا يعترف بهذا الإشكال صراحة، إلا أنه في تصانيفه الثلاثية المختلفة يبذل جهدًا كبيرًا في الدفاع عن قدرة الله وحريته في أن يفعل خلاف ما يفعله في الواقع. ويوضح الشيخ هذا بإصراره على أن الله يقدر على فعل الظلم وإن لم يفعل ذلك في الواقع: «بل قد وضع [الله] كل شيء موضعه مع قدرته على أن يفعل خلاف ذلك، فهو سبحانه يفعل باختياره ومشيئته ويستحق الحمد والثناء على أن يعدل ولا يظلم»[1]. وبينما يقول الأشاعرة بأن الظلم ممتنع من الله لذاته، يحتج ابن تيمية بأن الظلم الإلهي مقدور وممكن، ويمكن لله أن يفعله لكنه لا يختار ذلك، وهذا يجعله مستحقًّا للحمد؛ لأن الحمد يعود فقط لمن اختار عدم الظلم، وليس لمن هو ممتنع عليه لذاته[2].

هذا ويتبنى ابن تيمية طريقة أخرى لتجنُّب إيجاب النزعة التفاؤلية (أي القول بأصلح/أحسن العوالم الممكنة) وعدم المساس بالحرية الإلهية؛ إذ يتحدث عن إلزام الله لنفسه بعدم فعل الظلم، وهو ما يبنيه على أساس من حديث قدسي من صحيح

(١) العادل، جامع الرسائل ١٢٩.

(٢) المنهاج، ١/١٣٥ = ١/٣٣؛ وأبو ذر، مجموع الفتاوى ١٨/١٤٦.

مسلم، يقول فيه الله: «يا عبادي! إني حرمت الظلم على نفسي»[١]. ويرى الشيخ أن هذا الحديث يعني بالضرورة أن الظلم ممكن من الله؛ فإذا كان الله قد حرم على نفسه شيئًا، فلا بد أن هذا الشيء كان ممكنًا قبل ذلك؛ أي لم يكن ممتنعًا لذاته، وإلا لكان معنى الحديث: «إني أخبرت عن نفسي بأن ما لا يكون مقدورًا لا يكون مني»[٢]، وهذا في رأي الشيخ قولٌ عقيمٌ عديم النفع، ولا مدح فيه ولا ثناء[٣].

كذلك، يبدي ابنُ تيمية انشغالَه بإثبات قدرة الله وحريته في ثلاثة تعليقات له على الأثر الذي يقول: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، ويرجع هذا الأثر إلى (كتاب التوحيد والتوكل) من مؤلف الغزالي (إحياء علوم الدين)[٤]، وسالفه الواضح يتمثل في النزعة التفاؤلية لقول ابن سينا بالعناية الإلهية. ويقدم إريك أورمسبي (Ormsby Eric)، في كتابه (Theodicy in Islamic Thought)، تاريخًا وتحليلاً للجدل الذي أثاره هذا القول المأثور، وإلقاء نظرة سريعة على هذه الدراسة هو أمر متعلق بموضوعنا هنا؛ لتقويم الدلالة التاريخية لتعليقات ابن تيمية[٥].

وبعد البحث في أصول هذا الأثر الذي تتضمنه كتابات الغزالي، يستعرض أورمسبي في الفصل الثاني كل من شرحوا هذا الأثر من عصر الغزالي إلى القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي. وحتى منتصف القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي لم يعلق على هذا القول المأثور إلا عددٌ قليل نسبيًّا من العلماء، وهؤلاء عادة ما كانوا يعارضون هذا القول؛ لأن الغزالي يُقيِّد به القدرة الإلهية، هذا إلى جانب إغراقه في التصوف والفلسفة. ويذكر أورمسبي أن ابن عربي هو الوحيد الذي وافق على

---

(١) مسلم، ٤٦٧٤، البر والصلة والآداب، تحريم الظلم.

(٢) أبو ذر، مجموع الفتاوى ١٤٤/١٨

(٣) السابق، ١٤٤/١٨؛ والمنهاج، ١٣٥/١-١٣٧ = ٣٣/١، ٤٥١/١-٤٥٣ = ١٢٥/١؛ والجبر، مجموع ٥٠٩/٨.

(٤) يكتب الغزالي في إحياء علوم الدين، ٢٥٨/٤: «وليس في الإمكان أصلًا أحسن منه [أي مما قسم الله] ولا أتم ولا أكمل». وفي كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء، وهو دفاع عن إحياء علوم الدين، يكتب: «ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم ولا أحسن ترتيبًا ولا أكمل صنعًا» (انظر ملحق الإحياء المطبوع مع إحياء علوم الدين، ١٣/٥-٤١. المقولة في ص. ٣٥). ولمناقشة مفصلة حول هذه العبارات، انظر أورمسبي:

Ormsby, *Theodicy*, 37–81.

(٥) الاتحاديين، مجموع الفتاوى ٢١٣/٢؛ والكسب، مجموع ٣٩٩/٨؛ والعادل، جامع الرسائل ١٤٢.

هذا القول في هذه الفترة المتقدمة. ومع ذلك فمن منتصف القرن الثامن/الرابع عشر وما بعده أصبح هناك توجه لقبول هذا الأثر، وفي القرن التاسع/الخامس عشر أصبح موضوع جدل واسع.

وفي فصول دراسته من الثالث إلى الخامس، يستعرض أورمسبي الاعتراضات الرئيسة على تصريح الغزالي؛ منها أنه يمسُّ قدرة الله على فعل ما قد يريده؛ ويجعل الخلق ضرورة طبيعية (خطأ الفلاسفة)؛ ويوجب على الله فعل الأصلح (خطأ المعتزلة). ويوضح أورمسبي كيفية تغلب المدافعين عن الغزالي على هذه الاعتراضات؛ إذ احتجوا بأنه هذا العالم وإن كان كاملًا وعادلًا في كل لحظة من وجوده، إلا أنه مشروط كذلك، وقد تكون الأشياء على غير ما هي عليه، لكن حكمة الله تُقدِّر ما يكون وما لا يكون. ويوضح أورمسبي إلى أن تحدي نظرية العدل الإلهي «هو التوكيد على وجوب استقامة الأشياء كما هي، لكن بطريقة باعتبارها صادرة عن إرادة الله وحكمته وقدرته، لا عن ضرورة في طبيعته»[١]. ويخلص أورمسبي إلى أن رؤية الغزالي وأنصاره حول العدل الإلهي -في نهاية الأمر- تترك ما هو واجب للحكمة الإلهية[٢].

ومن الجدير بالذكر هنا أن أورمسبي لا يُدرج ابن تيمية مشاركًا في هذا الجدل المذكور أعلاه، كما أن قِصَر تعليقات الشيخ الثلاثة على مقولة الغزالي يشير إلى أنها لم تكن تعنيه كثيرًا[٣]، ومع ذلك فمساهمة الشيخ في هذا النزاع ليست بالقليلة. والشيخ في اثنين من تعليقاته على المقولة لا يذكر الغزاليَّ باسمه؛ فالتعليق الأول يدخل في سياق يتهم فيه ابن عربي بقَصْر قدرة الله على خلق ما خلقه بالفعل، وفيه يضيف الشيخ بشكل

---

(1) Ormsby, *Theodicy*, 264.

(2) Ormsby, *Theodicy*, 259–264.

ويركز تحليل أورمسبي على إمكان أن الله يمكن أن يفعل غير الذي يفعل، وهو ما يثبته ابن تيمية أيضًا في مناقشاته حول العدل. لكن الغزالي وأنصاره لا يبدو أنهم يفهمون الحكمة بالمعنى السببي القصدي/الغرضي الذي يتبناه ابن تيمية، وإنما باعتبارها علم الله وقضاءه القديم. وأورمبسي لا يتناول هذه المسألة بشكل مباشر إلا ليذكر أن السجلماسي اللمطي (ت: ١١٥٦هـ/ ١٧٤٣م) -والذي يقلل من شأن الغزالي- قد أثار مشكلة السببية في الحكمة فقط لأن المتأخرين من أنصار الغزالي تجاهلوها ولم يروا لها أهمية.

(٣) يذكر «أورمسبي» بشكل عابر (Ormsby, *Theodicy*, 47)، مع الإشارة إلى بيل (*Love Theory*)، أن ابن تيمية يوبخ الأشاعرة لإنكارهم حكمة الله، لكنه لا يدرس نقد الشيخ.

عابر أن أكثر الناس يرفضون هذه المقولة، ويظهر أنه أيضًا يرفضها[1]، وأما التعليق الثاني فيرفض المقولة باعتباره جزءًا من أفكار الفلاسفة من أن الصانع موجِب بذاته. ومن أن الممكن ينحصر في الموجود فقط[2]. وفي نهاية رسالة (العادل) يولي ابن تيمية مقولة الغزالي اهتمامًا أكبر، وتعليقه في هذا الموضع ربما هو الأحدث من بين تعليقاته الثلاثة؛ إذ تعود هذه الرسالة إلى العامين الأخيرين في حياة الشيخ. ويوضح الشيخ أن بعض العلماء يرفضون هذه المقولة لإثبات قدرة الله، ويتفق مع أن الله حتمًا قادر على أن يخلق غير هذا العالم. ومع ذلك فهو يذكر أن هناك طريقة أخرى لفهم هذا الأثر، إذ يقول:

> وقد يراد به: إنه ما يمكن أحسن منه ولا أكمل منه؛ فهذا ليس قدحًا في القدرة، بل قد أثبت قدرته على غير ما فعله، لكن قال: ما فعله أحسن وأكمل مما لم يفعله، وهذا وصف له سبحانه بالكرم والجود والإحسان، وهو سبحانه الأكرم فلا يُتصوَّر أكرم منه[3].

وهكذا، فإن ابن تيمية يقبل مقولة الغزالي لكن شريطة أن يُفهم منها أن الله كان يمكن أن يخلق غير ما خلق، ومع ذلك فإن العالم الذي خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة؛ لأنه سبحانه أكمل وأكرم ما يمكن تصوره. وبهذا يُعَد ابن تيمية أحد أوائل العلماء من بعد ابن عربي قبولًا لمقولة الغزالي، وذلك قبل أن تصبح أكثر قبولًا بدءًا من منتصف القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. وإسهام ابن تيمية في قبول هذه المقولة في نهاية الأمر؛ قد يكون أكبر مما يمكن الجزم به.

---

(1) الاتحاديين، مجموع الفتاوى ٢١٣/٢.

(2) الكسب، مجموع الفتاوى ٣٩٩/٨.

(3) العادل، جامع الرسائل ١٤٢.

خاتمة

في العديد من النصوص التي تتناول العدل، يرفض ابن تيمية نظرية المعتزلة في العدل الإلهي؛ لأنها تُخضع الله لمعيار العدل الجزائي الصارم؛ وهو خارج عنه ولا يستحق الثناء عليه، كما ينكر الشيخ على الأشاعرة؛ لأنهم ينفون صدق الله. ويعرِّف ابن تيمية العدل بأنه «وضع الأشياء في مواضعها»، ويؤمن بأنه على البشر أن يدركوا بداهةً أن الله دائمًا ما يضع الأشياء في مواضعها، لكنه لا يبيِّنُ الحكمة أو المنطق التي يحكم هذا العدل. ورغم أن الشيخ غالبًا ما يتحدث عن عدل الله باعتباره جزاء؛ كأن يُنزل عقابه على من يعصاه، إلا أنه يرفض قول المعتزلة بالجزاء الصارم. وبدلًا من ذلك يربط ابن تيمية عدل الله بحكمته، وفي رسالة (العادل) يلتزم بالأسس القرآنية والعقلية كي يصف الله الكمال الأعلى، إلى الاستنتاج بأن ما خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة، وهذا يشبه استدلال كل من ابن سينا والغزالي وابن عربي. وفي مناقشاته الأخرى حول العدل الإلهي -في رسالة (العادل) أيضًا- لا يهتم الشيخ كثيرًا بأسباب السيئات والحكمة منها، وبذلك يتوارى الجانب البشري عن المشهد. وفي تحليله الأخير لا يتضمن كلامه حول عدل الله سوى تمجيد حكمته وحُسن خلقه لجميع الأشياء.

خاتمة الكتاب

نحن الآن في موقف يسمح لنا بجمع النتائج الرئيسة لهذه الدراسة، وتوضيح كيف أن ابن تيمية في التقليد الإسلامي يشبه الآخرين من أوجه ويختلف عنهم من أوجه أخرى. وكتابات الشيخ المتنوعة في مسألة العدل الإلهي تُظهِر نزعة تفاؤلية متماسكة، إلا أنها لا تُعالَج بشكل وافٍ على الدوام. وبما يخالف نظرية العدل الإلهي القائمة على مفهوم الاختيار عند الأشاعرة، وتلك القائمة على مفهوم حرية الإرادة عند المعتزلة؛ يؤكد ابن تيمية أن الله بكماله يخلق كل ما في الوجود بأحسن طريقة ممكنة، بما في ذلك أفعال البشر، وذلك بما يتفق مع حكمته في نهاية الأمر. وهذه الرؤية تجعل ابن تيمية شريكًا لابن سينا والغزالي في كتابه (الإحياء) وابن عربي فيما يتعلق بالمشكلة الكلامية المركزية المتمثلة في العدل الإلهي، وإن كان يختلف معهم في مسائل رئيسية أخرى.

وتظهر النزعة التفاؤلية لدى ابن تيمية بوضوح في نقاشاته المتعلقة بالصنف الأول في تصنيفه الثلاثي لإضافة الشر، والذي يتناوله الفصل الخامس. ونستعرض هذه الأصناف الثلاثة بإيجاز فنقول إن الصنف الأول هو إضافة الشر إلى عموم مخلوقات الله، والصنف الثاني هو إضافة الشر إلى مخلوق أو سببٍ ثانوي، بينما يمثل الصنف الثالث لياقة خطابية بحذف فاعل الشر -وهو الله على الأرجح- ووضع الفعل في صيغة المبني للمجهول، ومن الجدير بالذكر أن حديث الشيخ حول هذا الصنف الأخير يقتصر على الاستشهاد ببعض أمثلة من القرآن.

وإضافة الشر إلى العموم، وهو الصنف الأول، يُفهَم على ثلاثة أوجه في خطاب ابن تيمية، كل منها هو رجع صوت ابن سينا على نحو واضح. أما الوجه الأول ففيه أن الشر لا يضر إلا أناسًا بعينهم بينما يكون نفعُه أكبر للجميع، وكل ما خلقه الله خيرًا أو شرًّا هو في الأصل خير بالنظر إلى حكمته. ويؤيد ابن تيمية ذلك بآيات قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]، وكذلك بقول النبي ﷺ: «الخير كله في يديك، والشر ليس إليك». وفي النصوص التي يتناولها الفصل السادس، يتحدث الشيخ كذلك عن خير كل ما خلقه الله من حيث عدل الله الذي يضع كل شيء في موضعه، والعدل بهذا المعنى لا يدل على الجزاء المحض، وإنما على حكمة الله وإحسانه في الخلق.

وأما الوجه الثاني فهو أن الشر أساسي لكمال بعض الأشياء؛ إذ يوضح الشيخ في فتوى (الجبر) أن الله يلتزم بقيود منطقية، وأنه لا يقدر على خلق ما هو ممتنع، وفي خلقه الخير لا بد أن يخلق الشر ملازمًا له بالضرورة. ثم يشير الشيخ ضمنيًّا إلى أن الله يخلق أصلح عالم ممكن، مع توكيده على الكمال الضروري لصفات الله من حكمة وقدرة ورحمة. ويُظهر الشيخ هذه النزعة التفاؤلية في رسالة (العادل)، وهو نص يعالج العدل الإلهي، وذلك بجعل خلق الله لأصلح عالم ممكن من ضرورات كماله وكرمه، وكذلك بتأييد قول الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع مما كان». وحتى لا يعني ذلك تقييدًا لقدرة الله وحريته، يؤكد ابن تيمية أن الله يمكنه أن يفعل غير ما يفعله في الواقع.

والوجه الثالث والأخير لما يُفهم من أن الشر يضاف إلى العموم هو أن مقدار الشر ضئيل من الناحية الكمية. وفي ذلك يشير الشيخ في (الحسنة) مثلًا إلى أن الرسول ﷺ أتى بمنافع كبيرة رغم أن البعض قد قتلوا أثناء دعوته.

في بعض المواضع، يرى ابن تيمية أن حكمة الله في خلق الشر لا يمكن معرفتها، وما يهم فقط هو الإيمان بأن لله حكمة في كل ما يفعله. لكنه في مواضع أخرى يذكر أن للشر بعض المنافع التربوية أو الدينية للبشر، وفي هذا ترديد لأفكار مماثلة عند المعتزلة والصوفية. إن في كفر فرعون وهلاكه -على سبيل المثال- عبرة ورادع عن الوقوع في

المصير نفسه، كذلك في المرض والذنب مناسبات للرجوع إلى الله والتذلل إليه، وهو ما لم يكن ليتحقق لولا ذلك، كما أن في ظلم الحاكم الظالم تكفيرًا للذنوب وحثًّا على التوبة إلى الله واستغفاره.

ورغم أن ابن تيمية يقدم أسبابًا تربوية ودينية للشر، إلا أنه لا يوظف تفسيرين آخرين للشر يتبناهما بعض علماء المسلمين من أصحاب النزعة التفاولية. أولًا، وبخلاف الغزالي، لا يؤكد ابن تيمية أن الشر ضروري للمعرفة بمنطق أن الأشياء لا تعرف إلا بأضدادها؛ فالغزالي يرى أن قيمة الصحة لا تُعرَف إلا بالمرض، وأن قدر النعيم في الجنة لا يُعرَف إلا بعذاب النار. وثانيًا، وبخلاف ابن عربي، لا يتّكل ابن تيمية على «مبدأ التمام/الوفرة» الذي يؤكد أن الشر ضروري لكي يُظْهِرَ الله التنوع اللا نهائي في أسمائه وصفاته. ويبدو مبدأ التمام متأصلًا في إحدى المعالجات الوافية لنظرية العدل الإلهي وفقًا لمفهوم أفضل العوالم الممكنة، حيث يشير ابن تيمية إلى أن الخلق يعكس تنوع أسماء الله، بل ويتجاوز الشيخ ذلك -كما ذكرنا بالفعل- بقوله إن الذنب يفتح طريقًا للخير لم يكن لينفتح لولا وقوعه. لكن الشيخ لا يُصَرِّحُ كما يفعل تلميذه ابن القيم الجوزية بأنَّ إظهار الله لبعض صفاته موقوف على وجود ذنب العبد ومعصيته، كما أنه لا يكشف ولا يوضح التفاعل ظاهري التناقض لصفات الله على غرار ابن عربي. وبدلًا من ذلك ينصب تركيز الشيخ على تجنب إضافة الشر إلى الله، ومن ثم فهو يثبت الخير التام لجميع أسماء الله وصفاته.

وأما فيما يتعلق بالصنف الثاني في تصنيف ابن تيمية لإضافة الشر -إضافته إلى المخلوق- فيبدو من المرجح أنه يمثل تطورًا في تفكيره؛ ففي العديد من النصوص، كما في (المنهاج) مثلًا، يضع الشيخ أساسًا للجزاء من خلال القول بأن الأفعال لا تُنسَبُ إلى خالقها بل إلى المحلِّ البشري الذي خُلِقَت فيه، وعلى هذا فإن الله عدل في إثابة البشر أو معاقبتهم على أفعالهم التي يخلقها هو. وتنتمي هذه الطريقة في توضيح أصل الذنب والشر إلى مجال علم الكلام أكثر من انتمائها إلى نظرية العدل الإلهي وفقًا لمفهوم أفضل العوالم الممكنة، كما يلزم عنها أن الله -في نهاية المطاف- هو المسؤول عن الأفعال القبيحة بقدر ما هو خالقها.

هذا وتتضمن فتوى (الحسنة) أوفى معالجات ابن تيمية لمشكلة الشر، وفيها يتجاوز الشيخ قاعدة المحل ويُرجع أصل الشر إلى العدم -وهي فكرة يوظفها ابن سينا لغايات ميتافيزيقية وابن عربي لغايات صوفية- لدعم فكرة الجزاء في العقاب بنفي مسؤولية الله عن خلق معصية العبد. وفي الفتوى نفسها يؤكد ابن تيمية أنه لا تناقض بين ما تثبته الآية (٧٨) من سورة النساء؛ أي قوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، وبين ما تثبته الآية (٧٩) من السورة؛ أي قوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾. ولكي يضفي المعنى على قوله هذا، يرجع الشيخُ أصل سيئات العبد إلى تركه فعل ما خلق لأجله، وهذا الترك هو النقص الذي هو العدم وفقًا لتعريفه، وبالتالي فإن الله ليس مسؤولًا عنه. وهكذا فإن السيئات التي يخلقها الله هي عقاب على هذا الترك الأول أو السيئة الأولى، بينما الحسنات هي قطعًا من نعمة الله وفضله على العبد دون أن يكون له حق واجب فيها، لا على أساس ميزة له أو إنجاز. لكن هذا القول يضع الشيخ أمام تساؤل آخر: لماذا بعض الناس أكثر عرضة للوقوع في السيئة الأولي من غيرهم؟ هنا يعود الشيخ مرة أخرى إلى القول بأن لله حكمة في كل ما يخلق.

وفي تفسير (الفاتحة)، وهي على الأرجح رسالة متأخرة، يرى ابن تيمية أن العقاب جزاء السيئات، لكنه ينكر أن الثواب جزاء الحسنات، ويؤكد أن نِعَمَ الحسنات والثواب والتنعم في الجنة ليس للعبد حق فيها، وإنما هي من فضل الله عليه. والله هو المصدر الوحيد للخير كله، وعليه فإن التقوى تقتضي الإقرار بفضل الله في كل خير، والتأكيد على مسؤولية العبد الكاملة عن كل شر، والذي يعود أصله في النهاية من العدم.

وبتجاوز تفسير الخير والشر، يستخدم ابن تيمية أفكارًا موجودة أيضًا عند ابن سينا؛ لفهم غنى الله عن العالم. ويقف النموذج السببي للحكمة الإلهية في القلب من نظرية الشيخ في العدل الإلهي؛ فالله يفعل وفقًا للأسباب التي هي حِكَمُه، وبالنسبة إلى متكلمي الأشاعرة فإن هذا يعني أن الله يفعل لعلة، وهو ما يستلزم أنه مستكملًا بها وأنه كان قبل ذلك ناقصًا، وهو ما يبطل القول بأن الله غني بذاته عن العالم. ويسعى متكلمو الأشاعرة والمعتزلة إلى تجنب هذه المشكلة من خلال القول بخلق الله للعالم في الزمن من لا شيء، مما يؤكد أنه إله مستقل تمامًا عن هذا العالم، وذلك بافتراض

نقطة معينة لم يكن فيها العالم موجودًا في الواقع. ولا يكُفُّ المعتزلةُ عن محاولة إثبات أن الله يخلق الخلق لحكمة نفعهم فقط، وأنه ما من حكم في ذلك يعود على الله بالنفع. لكن الأشاعرة وابن تيمية يرفضون قول المعتزلة هذا باعتباره قولًا عبثيًّا، إذ يثبت ابن تيمية أن الله يفعل بالمعنى العقلاني للنفع الذاتي من أجل حكمته. وهذا يشير بقوة إلى أن الله يفتقر إلى الخلق في إنفاذ حكمته وإظهار كماله، لكن الشيخ يواجه هذا الاعتراض بفكرة ابن سينا القائلة بأن محبة الله لنفسه ذاتية في حين أن العالم منتج عارض وثانوي -وإن كان ضروريًّا- من محبة الله لنفسه. وعلى الرغم من وجود عالم على الدوام، فإن هذا لا يعني كون الله ناقصًا بدونه. كذلك يؤكد ابن تيمية أن الله غني عن العالم؛ لأنه لا يحتاج العون في خلق كل ما في العالم، وليس للمخلوقات أي تأثير على الله؛ لأنه هو من يخلق أفعالها.

وبينما يتفق كل من ابن تيمية وابن سينا على إحداث الله للعالم باعتباره ضرورة، إلا أنهما يختلفان في نقطة أساسية؛ فابن سينا يقول بصدور هذا العالم بالضرورة عن ذات الله القديمة الأبدية، ويرد ابن تيمية على ذلك بأن افتراض كون العالم معلولًا لسبب أول خارج الزمان والحركة، من شأنه أن يمنع الحركة تمامًا في هذا العالم، وهو ما يناقض بوضوح خبرتَنا بالحوادث في الزمان. ولتجاوز هذه المشكلة يرفض ابن تيمية المثال الثابت لكمال الله، ويُدخل عنصر الحركة فيما يتعلق بكل من الله والعالم، كما أنه ينبذ نظرية ابن سينا في الفيض، ويقول بدلًا من ذلك بأن خلق الله اختياريٌّ لكنه دائم. ويرى ابن تيمية من لوازم ذات الله وكماله أنه لم يزل يفعل ويخلق بإرادته وقدرته. وبتعبير مركّز ومختصر، فإن الله يخلق باختياره بالضرورة. وعادةً لا يتحدث ابن تيمية عن الوقت أو الحوادث القائمة بذات الله، بل عن الديناميكية الدائمة لأفعال الله وصفاته الاختيارية التي تُحدث ممارستها المستمرة وفقًا لحكمة الله آثارها في العالم المخلوق العارض، وما يخلقه الله في كل نقطة زمانية هو أحسن ما يمكن في زمانه، وإن كان الله يقدر على فعل غير ما يفعل. وفيما يتعلق بالخلق نفسه، ينكر ابن تيمية قِدَمَ أي شيء في هذا العالم، فكل حادث مفرد مسبوق بالعدم في الزمان، ومع ذلك فدائمًا ما كانت هناك حوادث، كما أن جنس أو نوع الحوادث قديم.

يوفق ابن تيمية بين الإله الفعَّال الذاتي المعنيّ بالتاريخ الذي يظهر في فهمه اللغوي للقرآن والحديث، وبين الإله الموجِب بعنايته عند ابن سينا، ولم يكن هذا التوفيق عاديًّا في حينه، وقد لا يكون له سابق في التقليد الإسلامي. ويحقق الشيخ هذا التوفيق بالإعراض عن النموذج الفلسفي اليوناني القديم، والذي تبناه في القرون الوسطى المتكلمون والفلاسفة المسلمون ومتفلسفة الصوفية على حدٍّ سواء، والذي يتمثل في القول بأن الكمال الإلهي المطلق يكمن في قِدَمه الثابت الذي لا يتغير. وهكذا فإن نزعة ابن تيمية التفاؤلية تتميز عن غيرها من نزعات ابن سينا وابن عربي والغزالي وأمثالهم، ورأس ما يميزها هو القول بأن دوام الفاعلية الاختيارية أمر ضروري وجوهريّ للكمال الإلهي.

عندما يوجِّه ابن تيمية انتباهه إلى علاقة فعل الله بفعل الإنسان ومسؤوليته، فإن أكثر ما يشغله هو التمييز بين المجالين على نحو واضح، وإعطاء كل منهما حقه كاملًا. وعلى هذا فإن الله هو خالق كل الموجودات بما في ذلك أفعال العباد، والعباد يختارون بحرية كما أنهم مسؤولون عما يأتون به من أفعال. كذلك يرفض الشيخ أية محاولة لحل الخلاف بين هذين المجالين، سواء بالحد من قدرة الله من جهة (القدرية والمعتزلة)، أو بالحد من مسؤولية البشر من جهة أخرى (المباحية الصوفية وغيرها من العقائد كتلك التي يتبنَّاها الجويني وابن عربي، والتي تدعم ذلك التوجه)؛ فهو ينكر وجود تناقض بين المجالين، ولا يتفهم رؤية ابن عربي للحقيقة باعتبارها متناقضة وغامضة في جوهرها.

وكما يبين الفصل الثالث، يستعمل الشيخ تفسيره للخلق والأمر، أو الفعل الإلهي والمسؤولية البشرية، لإضفاء النظام والمعنى على مجموعة واسعة من الألفاظ القرآنية والكلامية. فعلى جانب الخلق هناك قدر الله وقضاؤه وكلماته الكونية، بينما يوجد على جانب الأمر محبة الله ورضاه وكلماته الشرعية الدينية. وبالتوازي مع الخلق والأمر هناك أيضًا الألوهية والربوبية، والإلهام والتقوى/الفجور (الشمس: ٧-٨). وفي هذه المجموعة الأخيرة من الألفاظ، يشير الإلهام إلى الخلق، والتباين بين التقوى والفجور يتوافق مع الشرع؛ أي مع الأمر والنهي. وعلاوة على ذلك هناك عدد من الألفاظ

القرآنية؛ مثل الإرادة والحكم والكتابة والإذن، يحمل معنى وجوديًا وقدريًا في بعض الحالات، ومعنى شرعيًا أو دينيًا في حالات أخرى. وأحيانًا ما يرى ابن تيمية ضرورة في توضيح أن الألفاظ التي غالبًا ما ترتبط بأحد المجالين قد تحمل معاني مناسبة للمجال الآخر، وذلك كقوله -معارضًا ابن عربي- بأن «القضاء» يحمل معنى شرعيًا في الآية التي تقول ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]. إن ما يشغل الشيخ هو تقويض التفسيرات التي يرى أنها تؤدي إلى الوقوع في المباحية، وخاصة مساواة الجويني بين محبة الله وإرادته الكونية.

وفي (المنهاج) على وجه الخصوص، حيث يرد على الجدل المعتزلي للشيعي بن المطهر الحلي، يسعى ابن تيمية إلى الدفاع عن معقولية الإيمان التام بالخلق والأمر على حد سواء، وذلك بتقديم أمثلة توضيحية من حياة الإنسان. وفي أحد هذه الأمثلة يرى ابن تيمية أن الله قد يريد خلق ما يخالف أمره من أجل شيء آخر -حكمة ما- يحبُّه، كما هي الحال عندما يتناول المريض الدواء من أجل التعافي. وفي مثال آخر يفرق الشيخ بين إرادة الفاعل لأداء الفعل بنفسه (الخلق) وبين إرادته أن يقوم شخص آخر به (الأمر). كذلك يرى الشيخ أنه قد يكون للفاعل حكمة في أن يأمر شخصًا ما بفعل شيء ما دون أن يعينه على ذلك؛ كالذي ورد في القصة القرآنية عن الرجل الذي نصح موسى بالهروب ولم يُعِنْه على ذلك حتى لا يلحق به ضرر [القصص: ٢٠]. ويقر ابن تيمية بأن مثل هذه الأمثلة لا تنطبق تمامًا على الله، إلا أنه يحتج بأنه إذا كان في الأمر دون العون حكمة في بعض الأحيان بالنسبة إلى المخلوقات، فإن مثل هذه المقاصد الحكيمة هي ممكنة لله من باب أولى.

كذلك يمتد تفسير الخلق/الأمر عند ابن تيمية إلى معالجته لمسألة لأفعال العباد. فمن ناحية الخلق فإن الله يخلق في العبد قدرة أو استطاعة أو إرادة جازمة، أو مزيجًا منها جميعًا، لتوجِب أو ترجِّح وجودَ الفعل. وهذ القول بخلق الله لفعل العبد بتوسط القدرة أو الإرادة هو في الأساس قول فخر الدين الرازي، ويعود أصله إلى لفظ الترجيح عند بالمعتزلة والذي يظهر في اللغة السببية التي يتبناها ابن سينا ، لكن لا الرازي ولا ابن تيمية يشتركان في نظرية تسلسل الأسباب الذي لا يستطيع الله أن

يتدخل فيه. كذلك يرفض كل من الرازي وابن تيمية مذهب الأشاعرة -المتقدم- الذي يقول بالكسب؛ لكونه لغوًا بلا معنى. ومع ذلك ففي حين يصف الرازي قوله صراحة بأنه جبر، فإن الشيخ لا يرغب في القول بالجبر حتى لا يتم الخلط بينه وبين الإكراه الذي ينفي إرادة الإنسان واختياره بالكلية، وبالنسبة إلى ابن تيمية لا يمكن القول إن الله يُكره أحدًا على شيء؛ لأنه يخلق الإرادة والحرية التي بها يفعل الإنسان ويختار.

إن ما يوازي عالم الأمر هو القدرة أو الاستطاعة البشرية التي تسبق خلق الله للفعل، والتي تشكِّل سلامة الجسد مما يجعل الإنسان مسؤولًا أمام الشرع. كذلك في جهة الأمر والفعل البشري هناك الأسباب أو العلل الثانوية، والتي تشمل من بين أمور أخرى هداية الله وإرادة الإنسان. ومن هذا المنظور فإن الإنسان يحيا في عالم يمكن التنبؤ بما سيحدث فيه وفقًا لأسباب وشروط ظاهرية، وما يميز أفعال العباد الاضطرارية من أفعالهم الاختيارية هو أن هذه الأخيرة توجد بتوسط الإرادة البشرية. ومع ذلك فإن الله يستطيع تعطيل النظام الطبيعي للأسباب متى شاء، ومن جهة الخلق الإلهي فإن الله هو الذي يستعمل الأسباب وفقًا لحكمته كأدوات ومواد أولية، لإحداث كل ما يحدث.

وأحيانًا ما يؤكد الرازي على الاتفاق بين الخلق أو الترجيح الإلهي لفعل العبد من جهة، ومسؤولية العبد ومحاسبته من أخرى، إلا أنه وفي مرة واحدة على الأقل -في تفسيره- يوضح كيف أن أحدهما يتعارض مع الآخر. أما ابن تيمية فيخالف ذلك، إذ دائمًا ما ينكر التعارض بين التقدير الإلهي لفعل العبد وبين حرية العبد في الاختيار، وأحيانًا ما يقدم اتفاقهما باعتباره وسطًا بين طرفين؛ أحدهما القول بالجبر، والآخر إنكار القدرة الإلهية الشاملة. لكن الشيخ يواجه في ذلك بعض الإشكالات العقلية، وهو يرد عليها بمجرد إثبات أن لله حكمة في كل ما يخلق، أو بصرف انتباه القارئ عن المنظور الإلهي وتحويله إلى المنظور البشري. وهناك أمثلة واضحة على هذا التصرف الأخير، منها ردّه على ما ذهب إليه الرازي من أن الله قد يكلف الإنسان بفعل ما هو ممتنع عقلًا، إذ يقول الرازي إن الله قد كلف أبا لهب ما هو ممتنع أصلًا حين أمره بالإيمان؛ لأن علمه السابق سبحانه يقتضي ألا يؤمن أبو لهب. ومع أن ابن تيمية لا يستطيع أن ينكر أن هذه المسألة ميتافيزيقية للغاية، إلا أنه يتخطى استنتاج الرازي بالانتقال إلى المنظور

الإنساني الأخلاقي الذي يُلزم أبا لهب بالإيمان، كما يحتج الشيخ علاوة على ذلك بأن الله لم يُخبِر أبا لهب بعلمه السابق -سبحانه- بأنه لن يؤمن.

مما سبق يظهر أن كتابات ابن تيمية التي تتناول العدل الإلهي تمثل محاولة منظمة لتفسير وعقْلَنة نصوص القرآن والحديث المتعلِّقة بهذا المبحث، وذلك في إطار رؤية تفاؤلية دائمة ومتسقة فيما يتعلق بالعدل الإلهي، ورؤية توفيقية فيما يتعلق بالفعل البشري. ومن أجل فهم أفضل للركائز التي تقوم عليها هذه المحاولة، يبحث الفصل الأول في نصوص أخرى للشيخ بعيدة عن كتاباته في نظرية العدل الإلهي، ما من شأنه أن يلقي بعض الضوء على منهج ابن تيمية الكلامي. ومن هنا قد يتصف عمل ابن تيمية في علم الكلام بكونه عملًا فقهيًّا مكرَّسًا للوصول إلى أكثر الطرق المحمودة في التكلم عن الله، وأنه جزء من جهد الشيخ العملي والفقهي الأوسع للتحقق من كيفية عبادة الله على نحو سليم في كل مناحي الحياة. إن الأساس الذي يقوم عليه علم الكلام عند ابن تيمية هو المبدأ -المتأصل في الاعتبارات العقلية للسببية، وفي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]- الذي يقول إن الله بالأولى أحق أن يُنسب إليه أعلى الكمالات البشرية، وأنه منزَّهٌ عن كل نقص. وبهذا المبدأ يثبت ابن تيمية الحق التام لجميع الصفات المنسوبة إلى الله في القرآن والحديث، بينما يؤكد أيضًا أن كلًّا من كمال الله والآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] يوجِب أن تكون كيفيات هذه الصفات مغايرة تمامًا لتلك التي تخص صفات المخلوقات. وفي هذا الإطار يوضح الشيخ أهمية وتماسك وصدق تقليد قراءته اللغوية الواضحة للأخبار العقَدية في نصوص الوحي، كما أنه يقوم ويسعى إلى إثبات ادعاء دفاعي بأن النظر العقلي المستقل الذي يمارَس بحقٍّ يؤدي إلى التحدث عن الله على نحو ما جاءت به نصوص الوحي.

ويختلف ابن تيمية في تناوله للصفات الإلهية وفي لغته العقدية عن آخرين في التقليد الإسلامي. فعلى عكس علماء الكلام يرى الشيخ أنه لا حاجة إلى تأويل صفات الله التجسيمية كاليد والجلوس بهدف إعطائها معاني يُزعم أنها أنسب للمقام الإلهي. وعادةً ما يحاول الشيخ تفسير صفات الله وفقًا لمعانيها اللغوية والسياقية، وإظهار

كيف أن هذه المعاني ينسجم بعضُها مع بعض. ويتجنب الشيخ التجسيم بتوكيده على أنه من كمال الكمال الإلهي أن تكون جميع صفات الله منافية تمامًا لنظيراتها في المخلوقات، ولا مشترك بينها إلا الاسم. وبخلاف الفلاسفة المسلمين وابن عربي فإن نهج ابن تيمية يتسم أيضًا بنزعة مساواتية مميزة؛ فهو على العكس من الفلاسفة لا يميز بين فهمٍ للحقيقة فائقٍ عقليًّا تختص به النخبة من جهة، وبين الأخبار الخيالية عن رسل الله والتي تناسب الفهم البسيط لعامة الناس من جهة أخرى. وفي حين يشترك ابن تيمية وابن عربي في رفض تأويل أهل الكلام لصفات الله التجسيمية، نجد أن الفقيه الحنبلي يميِّز نفسه عن المنظِّر الصوفي بوضع حد قاطع بين الخالق والمخلوق. فالشيخ يثبت الحقيقة الكونية لأسماء الله وصفاته، ولا يترك للعِرْفاني المستنير مجالًا لرؤية المخلوقات باعتبارها هي أفعال الله ذاتها، كما يمتنع عن التفسير الباطني. هذا ويخالف ابنُ تيمية النزعة الحديثية السطحية التي تميز بها متقدمو الحنابلة من أمثال ابن قدامة، ويعمل على تفسير معاني الصفات الإلهية، ويدافع عن ذلك بأن أقوالَه توافق العقل؛ فالشيخ يرى أن العقل والوحي كليهما ينتهيان إلى الحقيقة نفسها، وهذه الحقيقة المتعلقة بالله متاحة لجميع الناس من أصحاب العقل السليم على حد سواء.

وبالنظر إلى العناصر الأساسية في فقه ابن تيمية الدفاعي فيما يتعلق بالمسائل الكلامية، فإن نظريته في العدل الإلهي تمثل في تطبيقها دراسة حالة مهمة. وهنا يظهر العديد من سمات منهجه. إن الإلزام القرآني والعقلي بنسبة الكمال أو المثل الأعلى إلى الله يعني تجنب الألفاظ التي قد تحمل دلالات سلبية في الكلام العادي، و/أو التي لا يُلزم الوحي باستعمالها. وبالتالي لا يقول ابن تيمية بالغرض بل بالحكمة، كما لا يقول بالجبر بل بالجعل، ولا بالحوادث في ذات الله، وإنما بأفعال الله الاختيارية، رغم أن هذه الألفاظ وبدائلها جميعًا تعني الشيء نفسه ميتافيزيقيًّا. والأهم من ذلك أن جعل المثل الأعلى لله يحتِّم على ابن تيمية توضيح صفات الكمال الإلهي، وتحديد السبب وراء كون النظريات المتنافسة مخطئة. ووفقًا للعقل ونصوص الوحي على تفسير السلف كمرجعية له، يرى الشيخ أن كمال الله يكمن في إرادة الأشياء وخلقها في العالم لحكمة قديمة على أفضل نحو ممكن، وينتقد المعتزلة والأشاعرة لفشلهم -كل على

طريقته- في نسبة الكمال أو المثل الأعلى إلى الله. كذلك يرى الشيخ أن وجوب نسبة الكمال إلى الله يستلزم عقلانية تسعى إلى حل مشكلات عقلية كأصل الشر ومعضلة الخلق والأمر، أو على الأقل إلى إيجاد طرق معقولة لفهمها.

وأخيرًا نقول إن نظرية العدل الإلهي وفقًا لمفهوم أفضل العوالم الممكنة عند ابن تيمية هي شهادة على إيمانه العميق بأن عبادة الله على نحو صحيح تستلزم الخروج بمعنى محمود من نصوص الوحي، وإظهار أنه يوافق العقل. كذلك تشكل النزعة التفاؤلية الدائمة تبريرًا دفاعيًا للقراءة القريبة من اللغة العادية لما تقوله النصوص الإسلامية الأساسية بشأن العلاقة الأخلاقية بين الله والعالم. وقد خُصِّصت هذه الدراسة بالأساس لتوضيح ملامح هذا التبرير الدفاعي واستعراض كيفية عمله، ونأمل أن يمهد هذا الطريق لمزيد من البحث في اتجاهات ثلاثة. أولًا، هناك جوانب أخرى من الإلهيات عند ابن تيمية تنتظر مزيدًا من العرض والتحليل على نحو أكثر تفصيلًا، وبخاصة مذهبه في الصفات الإلهية الذي يتناوله الفصل الأول. ثانيًا، لا يزال هناك الكثير من العمل لتوضيح كيفية توظيف ابن تيمية لفكر أولئك الذين قرأ لهم، لا سيما ابن سينا وابن عربي وفخر الدين الرازي، بالإضافة إلى ابن رشد وأبي البركات البغدادي. ولم ينَلْ هذان الأخيران اهتمامًا كبيرًا في هذه الدراسة، مع أنهما قد لا يقلان أهمية في التكوين الفكري لابن تيمية. ثالثًا، إن الاهتمام الكبير الذي يلقاه ابن تيمية في العصر الحديث يستوجب بحثًا موسَّعًا في كيفية وأسباب توظيف أتباعه لنظريته في العدل الإلهي، ولرؤيته في الإلهيات عمومًا، سواء في أواخر العصر الوسيط أو في العصر الحديث. ويبدو من المرجح أن نهج ابن تيمية المساواتي وغير الباطني في التفسير، إلى جانب تبريره العقلي للأدلة الكلامية التي تتضمنها المصادر الأصيلة للإسلام؛ نقول إن هذا يعد من الأسباب التي جذبت إليه العديد من المسلمين في عصر الحداثة الذي يميل إلى العقلانية والمساواة.

قائمة مصطلحات ومفردات الكتاب

1. Theodicy نظرية العدل الإلهي
2. Optimism التفاؤل/النزعة التفاؤلية
3. Conceptual resources المصادر المفاهيمية
4. Divine saying حديث قدسي
5. The authentic scriptural tradition النقل الصحيح/صحيح النقل
6. Proper reason العقل الصريح/صريح العقل
7. Natural constitution الفطرة
8. The collections (Hadīth) جوامع (حديث)
9. Zoroastrian زرادشتي
10. Primordial time النشأة الأولى/الإحداثة الأولى
11. Innate potency قوة باطنية
12. Inner voices خواطر
13. Circularity (مغالطة منطقية) الدور
14. Original believers حنفاء
15. Rational inquiry النظر
16. God's sitting on the Throne استواء الله على العرش

17. Possessing استيلاء

18. Re-interpret يؤول

19. Apparent sense المعنى الظاهر

20. God's incomparability تنزيه الله

21. Anthropomorphism تشبيه

22. Corporealism تجسيم

23. Assimilation تشبيه

24. inter alia من بين (أمور) أخرى

25. Descent النزول

26. Polemic جدل

27. Re-interpretation تأويل

28. Hermeneutical strategy استراتيجية هيرمينوطيقية (تأويلية)

29. Kalām theology علم الكلام

30. Mystical experience التجربة الروحية/الصوفية

31. Revelation الوحي

32. God's Attributes صفات الله/الصفات الإلهية

33. Ontological referents دلالات أنطولوجية

34. Likening تمثيل

35. Analogy التمثيل (قياس)

36. Rational argument حجة عقلية

37. Modality (of God's attributes)تكييف أو كيفية (الصفات الإلهية)

38. Hersey ابتداع (إلحاد)

39. Stripping away تعطيل

40. Extramental universals المعاني العامة (الكليات) خارج الذهن
41. Kalām theologians علماء الكلام/المتكلمون
42. God's Essence ذات/نفس الله
43. Immanent grace النعمة المحايثة
44. Interpretation تفسير
45. Withness معيّة
46. The highest similitude المثل الأعلى
47. Permissibility جواز
48. Possibility إمكان
49. a fortiori argument قياس بالأولى
50. a fortiori mode بطريق الأولى
51. Formal صوري
52. categorical syllogism قياس الشمول
53. Priority أولوية
54. Common degree قدر مشترك
55. Common attribute وصف مشترك
56. Major premise مقدمة كبرى
57. Minor premise مقدمة صغرى
58. Conclusion نتيجة
59. Worthier of being exonerated أولى بالتنزيه
60. Necessary existent واجب الوجود
61. Necessary of Existence واجب الوجود
62. a fortiori possible ممكن بالأولى

63. Female infanticide وأد البنات

64. Imperfections نقائص

65. Perfection كمال

66. Praiseworthiness استحقاق الحمد

67. Qur'an exegete تفسير قرآن

68. Origination حدوث/إحداث

69. Nonexistence عدم

70. Disjunctive reasoning استدلال/منطق انفصالي

71. Worship عبادة

72. Praise حمد

73. Likeness مماثلة

74. Associationists مشركون

75. Existing things أمور وجودية

76. Nonexisting things أمور عدمية

77. Necessary concomitants لوازم

78. Theological jurisprudence علم الكلام

79. Paradox مفارقة

80. Skepticism الشك/الشكيّة

81. Dilemma معضلة

82. Irrational عبثي

83. Wise purpose حكمة

84. ex nihilo من العدم/من لا شيء

85. Emanation صدور

86. Will إرادة

87. Necessitating will مشيئة

88. Accidentally بالعرَض

89. Creative will إرادة خلقية

90. Determinative will إرادة قدَرية

91. Final/objective cause علة غائية

92. Causality سببية/عليّة/تعليل

93. Secondary causality سببية ثانوية

94. Cause علة/سبب

95. Secondary cause سبب ثانٍ

96. Eternity of the world قدم العالم

97. Originated محدَث

98. Originator محدِث

99. Originating حادث

100. Originating cause علة حادثة

101. Originating events حوادث

102. Eternity قدم

103. Eternal قديم

104. Post-eternity أبد

105. Post-eternal أبدي

106. Pre-eternity أزل

107. Pre-eternal أزلي

108. Had been/has been/was … pre-eternal/from eternity لم يزل

109. Disjoined منفصل

110. Judgment حُكْم

111. Jurists فقهاء

112. Hadith scholars محدِّثون/علماء حديث

113. Prohibited thing محذور

114. Substrate محل

115. Subsisting in قائم بـ

116. Endless chain/infinite regress تسلسل

117. Imply/entail يقتضي/يستلزم

118. Complete cause علة تامة

119. Effect معلول/أثر

120. Celestial spheres أفلاك

121. Celestial bodies كواكب

122. Receptacles قوابل

123. Preparednesses الاستعدادات

124. First Cause(الله) السبب الأول

125. Stripped معطَّل

126. Possible ممكن

127. Impossible مستحيل/ممتنع

128. Preponderance ترجيح/مرجح

129. Preponderator مرجِّح

130. Complete preponderator مرجِّح تام

131. Preponderate راجح

132. Newly arising willings إرادات متجددة

133. Necessitating in His Essence(الله) الموجِب بذاته

134. Power قدرة

135. Decisive will الإرادة/المشيئة الجازمة

136. Complete power القدرة التامة

137. Decisive necessitating willing الإرادة الجازمة الموجِبة

138. Telos العلة الغائية

139. The genus of originating events جنس الحوادث

140. Perpetual agency دائم الفاعلية

141. Causal priority أسبقية العلة

142. Eternal cause علة قديمة

143. Activity فاعلية

144. Creative activity فاعلية خلقية

145. Determining activity فاعلية قدَرية

146. Individual of a species أفراد النوع

147. Divinity ألوهية/إلهية

148. Lordship ربوبية/ربانية

149. Form صورة

150. Matter مادة

151. Abundantly transmitted متواتر

152. Determinations مقادير

153. Application argument حجة التطبيق

154. Finite متناهي

155. Infinite اللا متناهي

156. Legislated terms ألفاظ شرعية

157. Voluntarism النزعة الاختيارية

158. Voluntary acts الأفعال الاختيارية

159. Involuntary acts الأفعال الاضطرارية

160. The Sufficient-in-Himself (الله) الغني بنفسه

161. Creation الخلق

162. Command الأمر

163. Decree القضاء

164. Legislation الشرع

165. Sectarian teachings المقالات

166. The foreknowledge of God العلم الإلهي/علم الله السابق

167. The promise and the threat الوعد والوعيد

168. Deniers (القدرية) النفاة

169. Traditions السنن

170. Dualism الثنوية

171. Mazdaism المجوسية

172. Sufi Antinomians المباحية الصوفية

173. Idolater مشرك/وثني

174. Determination argument الاحتجاج بالقدر

175. Annihilation (مفهوم صوفي) الفناء

176. Witnessing (مفهوم صوفي) المشاهدة

177. Oneness of existence وحدة الوجود

178. Unificationists الاتحاديون

179. Brahmans البراهمة

180. Free-thinkers الزنادقة

181. Operational will المشيئة النافذة

182. All-inclusive power القدرة الشاملة

183. Ontology الكون

184. Supererogatory works نوافل

185. Address of obligation خطاب التكليف

186. Address of generation خطاب التكوين

187. Ontological creation الخلق الكوني

188. Religious command الأمر الديني

189. Authorization الإذن

190. Ontological, determinative will إرادة كونية قدرية

191. Religious, legislative will إرادة دينية شرعية

192. Commanding will إرادة أمرية

193. Ontological words الكلمات الكونية

194. Legislative words الكلمات الشرعية

195. Determination تقدير

196. Acquisition/performance الكسب (مفهوم أشعري)

197. Compulsion الجبر

198. The pure compulsion الجبر المحض

199. Free choice الاختيار

200. Determinism الحتمية/الجبرية

201. Agent فاعل

202. Human agency الفاعلية البشرية

203. Condition شرط

204. Motive داعي

205. Intention قصد

206. Unveiling كشف (مفهوم صوفي)

207. Power قدرة

208. Capability استطاعة

209. Ability طاقة

210. Strength/potency قوة

211. Admissibility factor مجوِّز

212. Soundness factor مصحِّح

213. Necessitating factor موجِب

214. Realization factor محقِّق

215. Resolve عزم

216. Free-will حرية الإرادة

217. The best-of-all-possible-worlds أفضل/أصلح العوالم الممكنة

218. Exclusive power القدرة المطلقة

219. Rational proofs أدلة عقلية

220. Traditional proofs أدلة سمعية/نقلية

221. Enacted المفعول

222. Impediment مانع

223. Instrumental آلي

224. Instruments آلات

225. Tools أدوات

226. Intermediaries أوساط

227. Chastisement عذاب

228. Efficacy تأثير

229. Pre-eternal knowledge علم أزلي

230. Efficacious power قدرة مؤثرة

231. Obligation of what one is not able to do تكليف ما لا يطاق

232. Coercing إلزام

233. Coercion إكراه

234. Hatred كراهة

235. Naturally disposed جُبِل/مجبول

236. Golden mean الوسط

237. Evil الشر

238. Evil attribution إضافة الشر

239. The principle of plenitude مبدأ التمام/الوفرة

240. Agent cause السبب الفاعل

241. Delegation التفويض

242. Absolute مطلق

243. General عام

244. Particular خاص

245. Total كلي

246. Partial جزئي

247. Pure محض

248. Relative إضافي

249. Accidental عارض

250. Restricted/qualified مقيَّد

251. Interconnectedness ارتباط

252. Generality and inclusiveness العموم والشمول

253. Contradiction تناقض/تعارض

254. Paradox مفارقة

255. Conditional شرطي

256. Compatibilism التوفيقية/التوافقية

257. Pragmatic براجماتي

258. Practical عملي

259. Principles الأصول

260. Branches الفروع

261. Creedal matters أمور العقيدة

262. Issues of [theological] information المسائل الخبرية

263. Practical issues المسائل العملية

264. Agnosticism لا أدرية

265. Natural necessitarianism الضرورانية الطبيعية

قائمة المراجع

كتابات ابن تيمية

الجوامع

جامع الرسائل: جامع الرسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ج. ١، القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

مؤلفات الشيخ وتلميذه ابن القيم، قرص مضغوط CD ROM، إصدار ١,٠، عمّان: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. يحوي هذا القرص معظم أعمال ابن تيمية المنشورة.

مجموع الفتاوى: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد، ٣٧ جزءًا، القاهرة: دار الرحمة، د.ت. وقد أشار هنري لاوست إلى تواريخ نشر طبعة الرياض الأصلية من مجموع الفتاوى؛ وهي: ١٣٨١-١٣٨٦هـ/١٩٦١-١٩٦٧م. ويشمل مجموع الفتاوى كل المادة التي تتضمنها مجموعة الرسائل والمسائل أدناه.

مجموع فتاوى ابن تيمية، قرص مضغوط CD ROM، إصدار ١,٠، القاهرة: شركة حرف لتقنية المعلومات، ١٩٩٩م. وهذا نفسه هو كتاب مجموع الفتاوى محمَّل على قرص مضغوط. والاستشهادات المرجعية جاءت ملتزمة بالإصدار المطبوع. وفي

عام ٢٠٠٦م، كان مجموع الفتاوى متاحًا أيضًا على الرابط التالي:

http://ibntaimiah.al-islam.com/

لكنه لسوء الحظ لم يزود القارئ بأرقام الصفحات والأجزاء.

مجموعة الرسائل الكبرى ١، ج. ١، القاهرة: مطبعة العامرة الشرفية، ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م.

مجموعة الرسائل الكبرى ٢، ج. ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، ٥ أجزاء، القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١-١٣٤٩هـ/١٩٢٢-١٩٣٠م. وقد دُمج محتوى مجموعة الرسائل والمسائل في مجموع الفتاوى.

رسائل ابن تيمية بعناوينها المختصرة

فيما يلي نورد كتابات ابن تيمية المستخدمة في هذه الدراسة مرتبة هجائيًّا بعناوينها المختصرة، والعديد من هذه العناوين يستخدمه «لاوست» في (La profession، ٨٩-٩٣). وبالنسبة إلى الرسائل التي تظهر في أكثر من عمل منشور، فإن الإشارة تكون فقط إلى العمل المذكور أولًا، ما عدا المنهاج؛ إذ تكون الإشارة إليه متبوعة بعلامة (=) ثم الموضع المقابل في طبعة بولاق (المنهاج ب). وأما الكتابات القصيرة فلم نعنون لها، ويشار إليها في النص فقط بمواضعها كل في جامعه.

عبد القادر: «في شرح كلمات لعبد القادر في كتاب فتوح الغيب»، مجموع الفتاوى ١٠/٤٥٥-٥٤٨.

رسالة إلى السلطان الملك المؤيَّد:

"A Letter of Ibn Taymiyya to Abū l-Fidā'." Ed. Serajul Haque. In Documenta Islamica Inedita, ed. Johann W. Fück, 155–161. Berlin: Akademie-Verlag, 1952.

وقد أعيد طبع النص مع ترجمة ميتشوت الفرنسية:

Jean R. Michot, Ibn Taymiyya: Lettre à Abû l-Fidā' (Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1994), 43–67 (French), 83–7 (Arabic).

وترد الإشارات إلى النص العربي وفقا لترقيم سراج الحق Serajul Haque، والتي يتضمنها عمل ميتشوت كذلك.

أبو ذر: «شرح حديث إني حرمت الظلم على نفسي» أو «عن معنى حديث أبي ذر ... يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي»، مجموع الفتاوى ١٨/١٣٦-٢٠٩.

العادل: «قاعدة في معنى كون الرب عادلا وفي تنزُّهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه»، جامع الرسائل ١٢١-١٤٢.

الأكملية: «الرسالة الأكملية»، مجموع الفتاوى ٦/٦٨-١٤٠.

الأعلى: «تفسير سورة الأعلى». مجموع الفتاوى ١٦/٨٢-٢١٦.

العلق: «تفسير سورة العلق»، مجموع الفتاوى ١٦/٢٥١-٤٧٦.

الأمر: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مجموع الفتاوى ٢٨/١٢١-١٧٨. وأيضًا في الاستقامة، ٢/١٩٨-٣١١.

الأمراض: «أمراض القلوب وشفاؤها»، مجموع الفتاوى ١٠/٩١-١٣٧.

الأولياء: «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، مجموع الفتاوى ١١/١٥٦-٣١٠.

البطائحية: «مناظرة ابن تيمية لدجاجلة البطائحية»، مجموع الفتاوى ١١/٤٤٥-٤٧٥، ومجموعة الرسائل والمسائل ١/١٢١-١٤٦.

البغية: كتاب بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية (ويسمى كذلك «السبعينية»)، تحقيق: فرج الله زكي الكردي الأزهري، القاهرة: مطبعة الكردستان العلمية، ١٣٢٩هـ/١٩١١م.

الدرء: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ١١ جزءًا، بدون مكان: د.ن.، د.ت. وكتاب الدرء، ١/٣-٢٩٥/٤، يقابل كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول والذي سبق نشره على حاشية المنهاج (ب). كذلك يقابل كتاب الدرء، ١/٢-٨٧/٣، كتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م). والمعلومات المتعلقة بهذه الطبعة الأخيرة تستند إلى ملاحظات رشاد سالم في مقدمة كتاب الدرء، ٦٦/١-٧٠، إذ لم تتوفر لي هذه المعلومات مباشرة.

الدرجات: «في درجات اليقين»، مجموع الفتاوى ٦٤٥/١٠-٦٥٢، ومجموعة الرسائل والمسائل ١٥٧/٢-١٦٤.

الفاتحة: «أما حديث فاتحة الكتاب ...» مجموع الفتاوى ٤/١٤-٣٦. ومجموع الفتاوى، ٥/١٤-٣٦، متضمن أيضًا في كتاب التوحيد، تحقيق: محمد السيد الجليند، ٣٧-٦٨، القاهرة: دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٣م.

في فصوص: «الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم»، مجموع الفتاوى ٣٦٢/٢-٤٥١.

في وجوب: «في وجوب اختصاص الخالق بالعبادة والتوكل»، مجموع الفتاوى ٣٧/١-٦٣.

الفطرة: «رسالة في الكلام على الفطرة». مجموعة الرسائل الكبرى ٣٣٣/٢-٣٤٩، ترجمة:

Geneviève Gobillot, "L'Épître du discours sur la fiṭra (Risāla fī-l-kalām ʿalā-l-fiṭra) de Taqī-l-Dīn Aḥmad Ibn Taymīya (661/1262–728/1328)," Annales Islamologiques 20 (1984): 29–53.

الفرقان: «رسالة الفرقان بين الحق والباطل»، مجموع الفتاوى ٦/١٣-٢٢٩، ومجموعة الرسائل الكبرى ١/١-١٧٩.

الحموية: «العقيدة الحموية الكبرى»، مجموع الفتاوى ٥/٥-١٢٠، ومجموعة

الرسائل الكبرى ١/٤١٤-٤٦٩.

الحسنة: «الحسنة والسيئة»، مجموع الفتاوى ٢٢٩/١٤-٤٢٥. وأيضًا: الحسنة والسيئة، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. وأيضًا: الحسنة والسيئة، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.، في القرص المضغوط من مجموع الفتاوى. وأيضًا: الحسنة والسيئة، تحقيق وتقديم: محمد جميل أحمد غازي، بيروت: دار الجيل، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. وأيضًا في: التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ٢٥٧/٣-٤٥٦، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. وهناك فتوى بلا عنوان في مجموع الفتاوى ٢٠٤/٨-٢٣٤ تلخص فتوى الحسنة، مجموع ٢٩٤/١٤-٣٦١.

الإبطال: «إبطال وحدة الوجود»، مجموع الفتاوى ٢٨٦/٢-٣٦١، ومجموعة الرسائل الكبرى ٦١/١-١٢٠.

الاحتجاج: «رسالة في الاحتجاج بالقدر»، مجموع الفتاوى ٣٠٣/٨-٣٧٠، ومجموعة الرسائل الكبرى ٩٧/٢-١٥٥.

الإخلاص: تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى ٢١٤/١٧-٥٠٣، وأيضًا: تفسير سورة الإخلاص، بومباي: دار السلفية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

الاختيارية: «فصل في الصفات الاختيارية»، مجموع الفتاوى ٢١٧/٦-٢٦٧.

الإكليل: «رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل»، مجموع الفتاوى ٢٧٠/١٣-٣١٣، ومجموعة الرسائل الكبرى ٣/٢-٣٦.

الإيمان ١: الإيمان، مجموع الفتاوى ٤/٧-٤٦٠. وأيضًا: الإيمان، القاهرة: دار عالم المعرفة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ترجمه سلمان حسن العني وشادية أحمد تيل:

Salman Hassan Al-Ani and Shadia Ahmad Tel, Kitab Al-Iman: Book of Faith (Bloomington, IN: Iman Publishing House, 1999).

الإيمان ٢: كتاب «الإيمان الأوسط»، مجموع الفتاوى ٤٦١/٧-٦٤٠.

حديث عمران: «شرح حديث عمران بن حصين»، مجموع الفتاوى ٢١٠/١٨-

٢٤٣، ومجموعة الرسائل والمسائل ١٧٢/٥-١٩٥. ترجمه هوفر إلى الإنجليزية:

Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith `Commentary on God's Creation of this World," Journal of Islamic Studies 15:3 (Sept. 2004): 287–329.

الاقتضاء: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: أحمد حمدي إمام، جدة: دار المدني، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. ترجمه محمد عمر ميمون:

Muhammad Umar Memon, Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion (The Hague: Mouton, 1976).

الإرادة: «أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، مجموع الفتاوى ٨١/٨-١٥٨ ومجموعة الرسائل والمسائل ١١٣/٥-١٧٠. والرسالة نفسها موجودة بعنوان «الإرادة والأمر» في مجموعة الرسائل الكبرى ٣١٨/١-٣٨٦.

الأصفهانية: شرح العقيدة الأصفهانية، حسنين محمد مخلوف، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، د.ت.

الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جزءان، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

الاستطاعة: «قد تكلم الناس من أصحابنا وغيرهم في استطاعة العبد...» مجموع الفتاوى ٣٧١/٨-٣٧٦.

الاتحاديين: «حقيقة مذهب الاتحاديين ووحدة الوجود»، مجموع الفتاوى ١٣٤/٢-٢٨٥ ومجموعة الرسائل والمسائل ١/٤-١٠١.

الجبر: «سئل شيخ الإسلام ... فقيل: يا أيها الحبر الذي ...» أو سئل عن أبيات في «الجبر»، مجموع الفتاوى ٤٤٨/٨-٥١٥.

الجهد: «جهد القريحة في تجريد النصيحة»، مجموع الفتاوى ٨٢/٩-٢٥٤، تهذيب جلال الدين السيوطي لكتاب (المنطقيين) لابن تيمية، ترجمه وائل بهجت حلاق:

Wael B. Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford: Clarendon Press, 1993).

الجواب: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر، ٧ مجلدات، الطبعة الثانية، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م. ترجم توماس مايكل جزءا منه:

Thomas F. Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity (Delmar, NY: Caravan Books, 1984).

الكسب: «ما قول أهل الكلام ... فحقيقة كسب العبد، ما هي؟»، مجموع الفتاوى ٣/٣٨٦-٤٠٥.

الكيلانية، مجموع الفتاوى ١٢/٣٢٣-٥٠١.

الخوض: «سئل هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول الدين ...»، مجموع الفتاوى ٣/٢٩٣-٣٢٦ (ينقصها الرد على السؤال الأخير في التساؤل الافتتاحي). وقد نسخ ابن تيمية النص الأصلي كاملا في كتابه الدرء، ١/٢٥-٧٨.

المعارج: «معارج الوصول»، مجموع الفتاوى ١٩/١٥٥-٢٠٢. وأيضًا: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيَّنها الرسول، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، ١٣٢٣هـ/١٩٠٥-١٩٠٦م. ترجمه أبو إلياس محمد جاخو (بيروت: دار البراق، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م):

Abou Ilyâs Mouhammed Diakho, Exposé de scolastique islamique (Ma'ârej al-wuçûl ila 'ilm al-uçūl) (Beirut: Dar Al-Bouraq, 1417/1996).

المحبة: قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ت. وأيضًا: قاعدة في المحبة، محمد بن رياض الأحمد الأثري، بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٥م.

المنبجي: «في رسالته إلى نصر المنبجي»، مجموع الفتاوى ٢/٤٥٢-٤٧٩

ومجموعة الرسائل والمسائل ١/١٦١-١٨٢.

المنطق: نقد المنطق، مجموع الفتاوى ١/٤-١٩٠، وتكملتها في المجموع ٩/٥-٨١. وهذا يقابل ١-٥٥ و١٥٥-٢١٠، على الترتيب، في نقد المنطق، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة وآخرون، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، د.ت.

المنطقيين: كتاب الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بومباي: المطبعة القيمة، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

المراتب، «مراتب الإرادة»، مجموع الفتاوى ٨/١٨١-١٩٦. وهناك نسخة أطول في مجموعة الرسائل الكبرى ٢/٦٩-٨٥.

المنهاج: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ٩ مجلدات، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. الإشارات في هذه الدراسة هي أولا إلى هذه الطبعة وثانيا إلى الصفحات المقابلة في طبعة بولاق القديمة (المنهاج ب).

المنهاج أ: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مجلدان، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٢م. وهذه الطبعة ذات المجلدين التي حققها سالم تصل في المنهاج (ب) حتى ١/٢٦٤، ولم تكتمل. وقد تم تنقيح هذين المجلدين عندما نُشِرا بعد ذلك في المنهاج.

المنهاج ب: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ٤ مجلدات، وهي إعادة طبع لطبعة (القاهرة: بولاق، ١٣٢١هـ/١٩٠٣-١٩٠٤م). للاطلاع على طبعات منقحة من هذا العمل، انظر: المنهاج، والمنهاج أ. وللهامش الخاص بالاقتباس، انظر: المنهاج.

المناظرة: «مناظرة في العقيدة الواسطية»، مجموع الفتاوى ٣/١٦٠-١٩٣. ترجمه شيرمان جاكسون:

Sherman Jackson, “Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus,” Journal of Semitic Studies 39 (Spring 1994): 41–85.

النبوات: كتاب النبوات، بيروت: دار القلم، د.ت.

النور: «تفسير سورة النور»، مجموع الفتاوى ٢٨٠/١٥-٣٥٩.

النزول: «شرح حديث النزول»، مجموع الفتاوى ٣٢١/٥-٥٨٢.

القضاء: «في القضاء والقدر»، مجموع الفتاوى ٢٦٢/٨-٢٧١. وأيضًا في مجموعة الرسائل الكبرى ٨٧/٢-٩٥ مع اختلافات طفيفة.

القدرية: «قد ذكرت في غير موضع أن القدرية ثلاثة أصناف»، مجموع الفتاوى ٢٥٦/٨-٢٦١.

قول علي: «عن قول علي رضي الله عنه: لا يرجون عبد إلا ربه ...»، مجموع الفتاوى ١٦١/٨-١٨٠.

القياس: «رسالة في معنى القياس»، مجموع الفتاوى ٥٠٤/٢٠-٥٨٣ ومجموعة الرسائل الكبرى ٢٣٥/٢-٢٩١. ترجمه هنري لاوست:

Henri Laoust, Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymiyya (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1939), 113–216.

القبرصية: «الرسالة القبرصية: إلى ملك قبرص النصراني»، مجموع الفتاوى ٦٠١/٢٨-٦٣٠. ترجمه يحيى ميتشوت:

Jean R. Michot, Ibn Taymiyya: Lettre à un roi croisé (Al-Risâlat al- Qubru ṣiyya) (Louvain-la-Neuve, Bruylant Academia, 1995).

القدرة: «في قدرة الرب عز وجل»، مجموع الفتاوى ٧/٨-٥٧.

الرضا: «عما ذكر الأستاذ القشيري في باب الرضا عن الشيخ أبي سليمان...»، مجموع الفتاوى ٦٧٨/١٠-٧٢٠.

السعادة: «عن قوم قد خُصّوا بالسعادة ...»، مجموع الفتاوى ٢٧٢/٨-٣٠٢.

الصفدية: كتاب الصفدية، جزءان في مجلد، تحقيق: محمد رشاد سالم،

المنصورة، مصر: دار الهدي النبوي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

الصارم: الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: خالد عبد اللطيف السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الشمس: «تفسير سورة الشمس»، مجموع الفتاوى ١٦/٢٢٦-٢٥٠.

الشرك: «اعلم، رحمك الله، أن الشرك بالله أعظم ذنب ...»، مجموع الفتاوى ١/٨٨-٩٦.

الصراط: «قال الله تعالى: اهْدِنَا الصِّرَاطَ ...»، مجموع الفتاوى ١/٦٤-٧٧.

السياسة: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، مجموع الفتاوى ٢٨/٢٤٤-٣٩٧. ترجمه إلى الإنجليزية عمر فاروق:

Omar A. Farrukh, Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam (Beirut: Khayat, 1966),

وإلى الفرنسية هنري لاوست:

Henri Laoust, Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya (Damascus: Institut français de Damas, ١٩٤٨).

الصوفية: «رسالة في الصوفية والفقراء»، مجموع الفتاوى ١١/٥-٢٤. ترجمه هوميرين:

Th . E. Homerin, "Ibn Taimīya's Al-Ṣufiyya wa-al-fuqarā'," Arabica 32 (1985): 219–244.

الطاعة: «عن العبد: هل يقدر أن يفعل الطاعة ...»، مجموع الفتاوى ٨/٤٣٧-٤٤٧.

التدمرية: «العقيدة التدمرية»، مجموع الفتاوى ٣/١-١٢٨.

تحسين العقل: «أما مسألة تحسين العقل وتقبيحه ...»، مجموع الفتاوى ٨/٤٢٨-٤٣٦.

الطائية، مجموع الفتاوى ٨/٢٤٥-٢٥٥، حققه ولخصه بالإنجليزية: سراج الحق:

Serajul Haque, “A Poem of Imām Ibn Taymiyya on Predestination,” Journal of the Asiatic Society (Pakistan) 1 (1956): 1–17.

تلبيس: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أو نقض تأسيس الجهمية، مجلدان، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، بدون مكان: مؤسسة قرطبة، د.ت.

التردد: «سئل في قوله ما ترددت عن شيء ...»، مجموع الفتاوى ١٨/١٢٩-١٣٥. ترجمه يحيى ميتشوت (بيروت: دار البراق، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م):

Yahya Michot, Un Dieu hésitant? (Beirut: Dar Al-Bouraq, 1425/2005).

التوكل: «عما قاله أبو حامد الغزالي في كتابه ... في التوكل ...»، مجموع الفتاوى ٨/٥٢٤-٥٣٩.

التوسل: «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة»، مجموع الفتاوى ١/١٤٢-٣٦٨.

التوبة: «في أن التوبة والاستغفار يكون من ترك الواجبات وفعل المحرمات»، مجموع الفتاوى ١١/٦٧٠-٦٩٥.

التوحيد: «قاعدة في توحيد الإلهية»، مجموع الفتاوى ١/٢٠-٣٦. وأيضًا في كتاب التوحيد، تحقيق: محمد السيد الجليند، ١٩-٣٦، القاهرة: دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٣م.

الثلث: «جواب أهل العلم والإيمان أن (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) تعدل ثلث القرآن»، مجموع الفتاوى ١٧/٥-٢٠٥.

التحفة: «التحفة العراقية في الأعمال القلبية»، مجموع الفتاوى ١٠/٥-٩٠.

العبودية: «رسالة العبودية»، مجموع الفتاوى ١٠/١٤٩-٢٣٦. تُرجم في كتاب جيمس بافلين:

James Pavlin, “The Concept of ʿUbūdiyyah in the Theology of Ibn Taymiyyah: the Relationship between Faith, Love and Actions in the Perfection of Worship,” (Ph.D. diss., New York University, 1998), 185–365.

الواسطة: «الواسطة بين الخلق والحق»، تحقيق: محمد درويش مصطفى المنياوي، القاهرة: مكتبة ومطبعة الاتحاد الأخوي، د.ت. ترجمه يحيى ميتشوت:

Yahya J. Michot, “Ibn Taymiyya: Les intermédiaires entre Dieu et l’homme (Risâlat al-wâsiṭa bayna l-khalq wa l- ḥaqq),” Le Musulman (Paris) Special Issue (1996).

الواسطية: «العقيدة الواسطية»، مجموع الفتاوى ٣/١٢٩-١٥٩، ومجموع الرسائل الكبرى ١/٣٨٧-٤٠٦. وأيضًا تحقيق وترجمة هنري لاوست إلى الفرنسية:

Henri Laoust, La profession de foi d’Ibn Taymiyya: La Wāsiṭiyya (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1986).

وترجمة مارلين سوارتز إلى الإنجليزية:

Merlin Swartz, “A seventh-century (A.H.) Sunnī creed: The ʿAqīda Wāsiṭīya of Ibn Taymīya,” Humaniora Islamica, 1 (1973): 91–131.

وترجمة كليمنس واين إلى الألمانية:

Clemens Wein, Die Islamische Glaubenslehre (ʿAqīda) des Ibn Taimīya (Bonn: n.p., 1973).

الوصية الكبرى، مجموع الفتاوى ٣/٣٦٣-٤٣٠، ومجموعة الرسائل الكبرى ١/٢٦٢-٣١٧.

الوصية الصغرى، مجموع الفتاوى ١٠/٦٥٣-٦٦٥.

أعمال لآخرين تتضمنها جوامع أعمال ابن تيمية

«حكاية الشيخ علم الدين للمناظرة في الواسطية»، عن المؤرخ السوري علم الدين البرزالي، مجموع الفتاوى ٣/١٩٤-٢٠١، ومجموعة الرسائل الكبرى ١/٤٠٧-٤١٣.

«كتب عبد الله بن تيمية لأخيه زين الدين عن حاصل المناظرة في المجلس الثاني». رسالة أخي ابن تيمية، شرف الدين عبد الله، مجموع الفتاوى ٣/٢٠٢-٢١٠.

مصادر أخرى عربية وغربية

Abrahamov, Binyamin. “Al-Ghazālī’s Theory of Causality.” Studia Islamica 67 (1988): 75–98.

——. “Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition.” The Muslim World 82:3–4 (July–Oct. 1992): 256–273.

——. “A re-examination of al-Ash≠arī’s theory of kasb according to Kitāb al-luma‘.” Journal of the Royal Asiatic Society. 1989 ii: 210–221.

أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، كتاب المعتبر في الحكمة، ٣ أجزاء، حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-٥٨هـ/١٩٣٨-٣٩م.

أبو يعلى بن الفراء، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: وديع زيدان حداد، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤م.

أبو زيد، منى أحمد محمد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية: دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

Acar, Rahim. “Avicenna’s Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action.” The Muslim World 94 (2004): 65–79.

——. Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Th omas Aquinas' Positions. Leiden: Brill, 2005.

Adams, Marilyn McCord. Horrendous Evils and the Goodness of God. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

Adamson, Peter, and Richard C. Taylor, eds. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

Adang, Camilla. "Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of Fiṭra in the Works of Ibn (Hazm." Al-Qanṭara 21 (2000): 391–410.

Ahmed, Shahab. "Ibn Taymiyyah and the Satanic verses." Studia Islamica 87 (1998): 67–124.

Ali, Mohamed M. Yunis. Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Theorists' Models of Textual Communication. Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 2000.

Alousï (al-), Husâm Muhî Eldîn. The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur±an, Hadith, Commentaries, and Kalam. Baghdad: The National Printing and Publishing Co., 1965.

Ani (al-), Salman Hassan, and Shadia Ahmad Tel, trans. Ibn Taymiyyah: Kitab Al-Iman: Book of Faith. Bloomington, IN: Iman Publishing House, 1999.

Arnaldez, Roger. "Apories sur la prédestination et le libre arbitre dans le commentaire de Razi." Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales 6 (1959–1961): 123–136.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، كتاب اللمع. مترجم عند ريتشارد ماكارثي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣م):

Richard J. McCarthy, The Theology of al-Ashʿarī, 5–83 (Ar.) and 5–116 (trans.). Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

ـــــــ. رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام. مترجم عند ريتشارد ماكارثي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣م):

Richard J. McCarthy, The Theology of al-Ashʿarī, 85–97 (Ar.) and 117–134 (trans.). Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

الأشقر، عمر سليمان، عالم الجن والشياطين، القاهرة: بيت الحكمة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

ـــــــ. ترجمة عالم الجن والشياطين لجمال الدين محمد زرابوزو:

The World of the Jinn and Devils. Trans. Jamaal al-Din M. Zarabozo. Boulder, CO: Al-Basheer, 1998.

Austin, ʻUmar. "Suffering in Muslim Religious Thought." The Islamic Quarterly 26.1 (1982): 27–39.

Awn, Peter J. Satan's Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology. Leiden: E.J. Brill, 1983.

Azmeh (al-), Aziz. "Orthodoxy and (Hanbalite Fideism." Arabica 35 (1988): 253–266.

Bell, Joseph Normant. Love Theory in Later Ḥanbalite Islam. Albany, NY: State University of New York Press, 1979.

Belo, Catarina. Chance and Determinism in Avicenna and Averroes. Leiden: Brill, 2007.

Bori, Caterina. Ibn Taymiyya: una vita esemplare Analisi

delle fonti classiche della sua biografia. Supplemento N. 1. Rivista Degli Studi Orientali. Vol. 76. Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafi ci Internazionali, 2003.

——. "Ibn Taymiyya wa-jamā ʿatu-hu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Milieu." Forthcoming in Ibn Taymiyya and His Times, ed. Shahab Ahmed and Yossef Rapoport. Karachi: Oxford University Press, 2007.

Brockelmann, Carl. Geschichte der arabischen Litteratur. Revised ed. (2 .(طبعة منقحة vols. Leiden: E.J. Brill 1943–9. Supplement. (3 (الملحق vols. Leiden: E.J. Brill, 1937–1942.

ترجمة كتاب بروكيلمان:

Geschichte der arabischen Litteratur.

صدرت ترجمة الطبعة المنقحة والملحق معًا بعنوان (تاريخ الأدب العربي)، ترجمة: محمود فهمي حجازي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

Brunschvig, R. "Devoir et pouvoir: Histoire d'un problème de théologie musulmane." Studia Islamica 20 (1964): 5–46.

Bürgel, J. Christoph. "Zoroastrianism as Viewed in Medieval Islamic Sources." In Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey. Ed. Jacques Waardenburg, 202–212. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999.

Calder, Norman. Review of Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of all Possible Worlds", by Eric L. Ormsby. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 49 (1986): 211–2.

Cerić, Mustafa. Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944). Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

Ceylan, Yasin. Theology and Tafsīr in the Major Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

Chittick, William C. Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

——. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

——. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Cook, Michael. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought. Cambridge, UK: Cambridge University, 2000.

Dallal, Ahmad. "Ghazali and the Perils of Interpretation." Journal of the American Oriental Society 122.4 (2002): 773–787.

Davidson, Herbert A. Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.

Oxford, UK: Oxford University Press, 1987.

De Vlieger, A. Kitâb al qadr: Matériaux pour servir a l'étude de la doctrine de la predestination dans la théologie musulmane. Leiden: E.J. Brill, 1903.

Delong-Bas, Natana J. Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad. Oxford, UK: Oxford University Press, 2004.

Diakho, Abou Ilyâs Mouhammed. Ibn Taymiya: Exposé de scolastique islamique (Maʿârej al-wuçûl ila ʿilm al-uçūl). Beirut: Dar Al-Bouraq, 1417/1996.

Fakhry, Majid. A History of Islamic Philosophy. 2d ed. New York, NY: Columbia University Press, 1983.

——. Ethical Theories in Islam. 2d ed. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Flint, Thomas P. "Providence and predestination." In A Companion to Philosophy of Religion, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, 569–576. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1997.

Frank, Richard M. "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ğabbar." Le Muséon 95 (1982): 323–355.

——. Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî and Avicenna. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.

——. Al-Ghazālī and the Ashʿarite School. Durham, NC:

Duke University Press, 1994.

——. “Moral Obligation in Classical Muslim Theology.” The Journal of Religious Ethics 11.2 (1983): 204–223.

——. “The structure of created causality according to al-Ašʿarī. An analysis of the Kitāb al-Lumaʿ, pars. 82–164.” Studia Islamica 25 (1966): 13–75.

الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ٥ أجزاء، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

_____. ترجمة كتاب تهافت الفلاسفة لميشال مرموره:

The Incoherence of the Philosophers. Ar. ed. of Tahāfut al-falāsifa and trans. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997.

_____. كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء، في ملحق الإحياء في إحياء علوم الدين، ٥/١٣-٤١، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

_____. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: فضله شحادة، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢م.

Gimaret, Daniel. La doctrine d’al-Ashʿarī. Paris: Cerf, 1990.

——. “Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments.” Studia Islamica 40 (1974): 5–73 and 41(1975): 63–92.

——. “Théories de l’acte humain dans l’école Ḥanbalite.” Bulletin d’études orientales 29 (1977): 156–178.

——. Théories de l’acte humain en théologie musulmane. Paris: J. Vrin, 1980.

Gobillot, Geneviève. “L’Épître du discours sur la fiṭra

(Risāla fī-l-kalām ʿalā-l-fiṭra) de Taqīl- Dīn Aḥmad Ibn Taymīya (661/1262–728/1328)." Annales Islamologiques 20 (1984): 29–53.

——. La fiṭra: la conception originelle: ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2000.

Goldziher, Ignaz. Introduction to Islamic Theology and Law. Trans. Andras and Ruth Hamori. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

——. The Ẓāhirīs: their doctrine and their history. Trans. and ed. Wolfgang Behn. Leiden: Brill, 1971. Trans. of Die Ẓāhiriten, Leipzig, 1884.

Goodman, Lenn E. Avicenna. London: Routledge, 1992.

Graham, William A. Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. The Hague: Mouton, 1977.

Griffel, Frank. "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology Into Ašʿarite Theology." Arabic Sciences and Philosophy 14 (2004): 101–144.

Gutas, Dimitri. "Th e Heritage of Avicenna: the Golden Age of Arabic Philosophy, 1000–ca. 1350." In Avicenna and His Heritage, ed. J. Janssens and D. DeSmet, 81–97. Leuven: Leuven University Press, 2002.

——. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy."

British Journal of Middle Eastern Studies 29 (2002): 5–25.

Gwynne, Rosalind W. "Al-Jubbāʾī, al-Ashʿarī and the Three Brothers: Th e Uses of Fiction." The Muslim World 75 (July–Oct. 1985): 132–161.

Hallaq, Wael B. Ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Oxford, UK: Clarendon Press, 1993.

——. "Ibn Taymiyya on the Existence of God." Acta Orientalia 52 (1991): 49–69.

——. A History of Islamic Legal Theories: An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh. Cambridge, UK: Cambridge University, 1997.

Haque, Serajul. "Ibn Taymīyyah: A Life and Works." In A History of Muslim Philosophy. Ed. M.M. Sharif, 2:796–819. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1966.

——. Imām Ibn Taimiya and his projects of reform. Dhaka: Islamic Foundation, 1982.

——. "A Letter of Ibn Taymiyya to Abū l-Fidāʾ." In Documenta Islamica Inedita, ed, Johann W. Fück, 155–161. Berlin: Akademie-Verlag, 1952.

——. "A Poem of Imām Ibn Taymiyya on Predestination." Journal of the Asiatic Society (Pakistan) 1 (1956): 1–17.

——. "Suʾal li Ibn Taymiyya." Journal of the Asiatic Society (Pakistan) 2 (1957): 154–173.

Heck, Paul L. "Jihad Revisited." Journal of Religious Ethics 32 (2004): 95–128.

Heemskerk, Margaretha T. Suffering in Muʿtazilite Theology: ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice. Leiden: Brill, 2000.

Heer, Nicholas. "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymīyah and the Mutakallimūn." In Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy, ed. Mustansir Mir, 181–195. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1993.

——. "Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation." In Neoplatonism and Islamic Thought, ed. Parviz Morewedge, 111–125. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

الحلي، حسن بن يوسف بن علي ابن المطهر، ترجمة الباب الحادي عشر بشرح مقداد الفاضل الحلي، ترجمه «وليام ماكلوي ميلر»:

Al-Bâb 'l- Ḥâdî ʿAshar: A Treatise on the Principles of Shîʿite Theology with Commentary by Miqdâd-l-Fâḍil al- Ḥillī. Trans. William McElwee Miller. London: The Royal Asiatic Society, 1928.

Homerin, Th. Emil. "Ibn Taimīya's Al-Ṣufiyya wa-al-fuqarāʾ." Arabica 32 (1985): 219–244.

——. "The Study of Islam within Mamluk Domains." Mamlūk Studies Review 9.2 (2005): 1–30.

Hoover, Jon. "God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes." Forthcoming in Ibn Taymiyya and His Times, ed. Shahab Ahmed and Yossef Rapoport. Karachi: Oxford University Press, 2007.

——. "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God's Self-Sufficiency." Theological Review of the Near East School of Theology 27.1 (April 2006): 34–46.

——. "The Justice of God and the Best of All Possible Worlds: The Theodicy of Ibn Taymiyya." Theological Review of the Near East School of Theology 27.2 (November 2006): 53–75.

——. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World," Journal of Islamic Studies 15:3 (Sept. 2004): 287–329.

——. Review of Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, by Alexander D. Knysh. Islam and Christian-Muslim Relations 10:3 (Oct. 1999): 392–4.

Hourani, George F. "Averroes on Good and Evil." Studia Islamica 16 (1962): 13–40.

——. "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny.'" Bulletin of the School of Oriental and African Studies 29 (1966): 25–48.

——. Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār. Ox-

ford, UK: Clarendon Press, 1971.

Hussain, Mohammed Yusoff . "Al-Ashʿarī's Discussion of the Problem of Evil." Islamic Culture 64:1 (1990): 25–38.

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن الدواداري، أبو بكر بن عبد الله، كنز الدرر وجامع الغرر، ٩ أجزاء، الدرر الفاخر في سيرة الملك الناصر، تحقيق هانز روبرت رومر (Hans Robert Roemer)، القاهرة: قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للآثار بالقاهرة، 1960م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن، دفع شُبَهِ التشبيه بأكُفِّ التنزيه، ترجمه إلى الإنجليزية عبد الله بن حميد علي:

The Attributes of God. Trans. ʿAbdullāh bin Ḥamīd ʿAlī. Bristol, UK: Amal Press, 2006.

ابن عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية، ٤ أجزاء، بيروت: دار صادر، د.ت.

ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تحقيق وشرح: أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

ابن حنبل، أحمد، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق: محمد حسن راشد، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣-٧٤م.

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان، رسائل ابن كمال، جزءان في مجلد، إسطنبول: مطبعة إقدام، ١٣١٦هـ/١٨٩٨-٩٩م.

ابن كثير، أبو الفداء، البداية والنهاية في التاريخ، تحقيق: أحمد أبو ملحم وآخرون، ١٤ جزءا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين، أسماء مؤلفات ابن تيمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دمشق: مطبعة المجمع العلمي العربي، ١٩٥٣م. وينسب كل من محمد عزير

شمس وعلي بن محمد عمران، في الجامع ٨-١٣، هذا العمل إلى أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد سبط ابن رشيق المالكي، وقد أعيد تحقيقها مع إضافات؛ في الجامع ٢٢٠-٢٤٩.

______. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: السيد محمد السيد وسعيد محمود، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٠م.

ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، جزءان، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م.

ابن رشد (Averroes)، كتاب فصل المقال مع ضميمته ومستخلص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: جورج حوراني (George F. Hourani. Leiden: E.J. Brill, 1959).

______. ترجمة، مع مقدمة وهوامش، لكتاب فصل المقال، مع ضميمته ومستخلص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ترجمه جورج حوراني:

On the Harmony of Religion and Philosophy: A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's Kitāb faṣl al-maqāl, with its appendix Ḍamīma) and an extract from Kitāb al-kashf ʿan manāhij al-adilla. Trans. George F. Hourani. London: Luzac, 1961.

ابن سينا، الإشارت والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، ٣ أجزاء، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٦-٦٧هـ/١٩٤٧-٤٨م.

______. المبدأ والمعاد، تحقيق: عبد الله نوراني، طهران:

Institute of Islamic Studies, McGill University—Tehran University, 1984.

ـــــــــ. النجاة، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ/١٩١٣م.

ـــــــــ. «الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته»، في مجموع رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري، حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥-٣٦م.

ـــــــــ. رسالة في سر القدر. انظر جورج حوراني:

George F. Hourani, "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny'."

ـــــــــ. الشفاء: الإلهيات (١)، تحقيق: إبراهيم مدكور وآخرون، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

ـــــــــ. الشفاء: الإلهيات (٢)، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

ـــــــــ. التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

Inati, Shams C. The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy. Binghamton, NY: Global Publications, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 2000.

İskenderoğlu, Muammer. Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World. Leiden: Brill, 2002.

Ivry, Alfred L. "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism." In Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani. Ed. Michael E. Marmura, 160–171. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

Jackson, Sherman A. "Ibn Taymiyyah on Trial in Damas-

cus." Journal of Semitic Studies 39 (Spring 1994): 41–85.

——. Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī. Leiden: Brill, 1996.

Jansen, Johannes J.G. "Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism." Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987–8): 391–6.

الجيلاني، عبد القادر، ترجمة فتوح الغيب لمختار هولاند:

Revelations of the Unseen (Futūḥ al-Ghaib). Trans. Muhtar Holland. Houston, TX: Al-Baz, 1992.

الجليند، محمد السيد، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

____. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: أصولها النظرية - جوانبها التطبيقية، دراسة علمية لمسئولية الإنسان في الإسلام، الطبعة الثانية، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٨١م.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك، العقيدة النظامية، محمد زاهد الكوثري،]القاهرة[: مطبعة الأنوار، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

Khalidi, Tarif. Arabic historical thought in the classical period. Cambridge, UK: Cambridge University, 1994.

Khan, Qamaruddin. The Political Thought of Ibn Taymiyya. India: Adam, 1988.

الخياط، أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان، كتاب الانتصار، تحقيق: نيبرج H.S. Nyberg، مع ترجمة فرنسية لألبرت نادر Albert N. Nader، بيروت: Les

lettres orientales، ١٩٥٧م.

Knysh, Alexander D. Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، ٥ أجزاء، بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م.

Lane, E.W. Arabic-English Lexicon. 2 vols. Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1984.

Laoust, Henri. "La biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Kaṯīr." Bulletin d'études orientales 9 (1942–3): 115–162.

——. Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymiyya. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1939.

——. "La critique du Sunnisme dans la doctrine d'Al-Ḥillī." Revue des études islamiques 34 (1966): 35–60.

——. Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328. Cairo: Imprimerie de l'institute français d'archéologie orientale, 1939.

——. "Une fetwà d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart." Bulletin de l'institute française d'archeologie orientale 59 (1960): 157–184.

——. "Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658–784/1260–1382)." Revue des etudes islamiques 28 (1960):

1–71.

——. “L’infl uence d’Ibn-Taymiyya.” In Islam: Past Influence and Present Challenge. Ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia, 15–33. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

——. “Le premières professions de foi hanbalites.” Mélanges Louis Massignon 3 (1957): 7–35.

——. La profession de foi d’Ibn Taymiyya: Texte, traduction et commentaire de la Wāsi ṭiyya. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1986.

——. “Le reformisme d’Ibn Taymiya.” Islamic Studies (Karachi) 1:3 (Sept. 1962): 27–47.

——. “Quelques opinions sur la théodicée d’Ibn Taimiya.” Melanges Maspero. Vol. 3, Orient Islamique, 431–8. Cairo: Imprimerie de l’institute français d’archéologie orientale, 1935–40.

——. Les schismes dans l’Islam. Paris: Payot, 1965.

——. Le traité de droit public d’Ibn Taymiyya. Damascus: Institut français de Damas, 1948.

Leibniz, G. W. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil. Trans. E.M. Huggard. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

Little, Donald Presgrave. “Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?” Studia Islamica 41 (1975): 93–111.

——. “The Historical and Historiographical Significance of

the Detention of Ibn Taymiyya." International Journal of Middle East Studies 4 (1973): 311–327.

——. An Introduction to Mamlūk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalā'ūn. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970.

Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

Madelung, Wilferd. "The Late Muʿtazila and Determinism: The Philosopher's Trap." In Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani, ed. Biancamaria Scarcia Amoretti and Lucia Rostagno, vol. 1, Islamistica, 245–257. Rome: Bardi, 1991.

Madjid, Nurcholish. "Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa: A problem of Reason and Revelation in Islam." Ph.D. diss., University of Chicago, 1985.

Makari, Victor E. Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor. Chico, CA: Scholars Press, 1983.

Makdisi, George. "Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History." Studia Islamica 17 (1962): 37–80 and 18 (1963): 19–39. Reprint as Part I (طُبع كجزء أول) in Religion, Law and Learning in Classical Islam. Hampshire, UK: Variorum, 1991.

——. "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine." In Ethics in Islam, ed. Richard G. Hovannisian, 47–63. Malibu, CA: Unde-

na, 1985. Reprint as Part IV (طُبع كجزء رابع) in Religion, Law and Learning in Classical Islam. Hampshire, UK: Variorum, 1991.

——. "The Hanbali School and Sufism." Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas. 15 (1979): 115–126. Reprint as Part V (طُبع كجزء خامس) in Religion, Law and Learning in Classical Islam. Hampshire, UK: Variorum, 1991.

——. "Hanbalite Islam." In Studies in Islam. Trans. And ed. Merlin L. Swartz, 216–274. New York: Oxford University Press, 1981.

——. Ibn ʿAqīl: Religion and Culture in Classical Islam. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

——. "Ibn Taimīya: A Ṣūfi of the Qādiriya Order." American Journal of Arabic Studies. 1 (1973): 118–129.

——. Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology. London: Luzac, 1962.

المكي، أبو طالب، قوت القلوب، جزءان، بدون مكان: د.ن.، د.ت.

Marcotte, Roxanne D. "Ibn Taymiyya et sa critique des produits de la faculté d'estimation (Wahmiyyāt) dans le Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa al-naql." Luqmān 18.2 (2002): 43–58.

Marmura, Michael E. "Ghazali and Ashʿarism Revisited." Arabic Sciences and Philosophy 12 (2002): 91–110.

——. "Ghazālian Causes and Intermediaries." Journal of the American Oriental Society 115 (1995): 89–100.

——. "Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtiṣād."

Arabic Sciences and Philosophy 4 (1994): 279–315.

Massignon, Louis. The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam. Trans. Herbert Mason. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

عبد الحكيم المطرودي:

Matroudi (al-), Abdul Hakim I. The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation. London: Routledge, 2006.

الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.

McCarthy, Richard J. The Theology of al-Ashʿarī. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

McDermott, Martin J. The Theology of al-Shaikh al Mufīd (d. 413/1022). Beirut: Dar el- Machreq, 1978.

Meier, Fritz. "The Cleanest about Presdestination: A Bit of Ibn Taymiyya." In Essays on Islamic Piety and Mysticism. Trans. John O'Kane, 309–334. Leiden: Brill, 1999. Trans. of "Das sauberste über die vorbestimmung: Ein stück Ibn Taymiyya." Saeculum 32 (1981): 74–89.

Memon, Muhammad Umar. Ibn Taimīya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitāb iqtiḍāʾ aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm. The Hague: Mouton, 1976.

Michel, Thomas F. "Ibn Taymiyya: Islamic Reformer."

Studia Missionalia 34 (1985): 213– 232.

——. “Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa.” Hamdard Islamicus 6:1 (Spring 1983): 3–14.

——. “Ibn Taymiyya’s Sharḥ on the Futūh al-ghayb of ʿAbd Al-Qādir Al-Jīlānī.” Hamdard Islamicus 4:2 (Summer 1981): 3–12.

——. A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s Al-Jawab Al-Sahih. Delmar, NY: Caravan Books, 1984.

Michot, Yahya J. [Jean R. Michot; Yahya M. Michot] Avicenne: Réfutation de l’astrologie. Beirut: Les editions al-Bouraq, 1427/2006.

——. “Un célibataire endurci et sa maman: Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes.” Acta Orientalia Belgica 15 (2001): 165–190.

——. La destinée de l’homme selon Avicenne. Louvain: Peeters, 1986.

——. Ibn Sînâ: Lettre au vizir Abû Saʿd. Beirut: Les éditions al-Bouraq, 1421/2000.

——. “Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas.” Journal of Islamic Studies 11.2 (2000): 147–208.

——. Ibn Taymiyya: Un Dieu hésitant? Beirut: Dar Al-Bouraq, 1425/2005.

——. “Ibn Taymiyya: Les intermédiaires entre Dieu et l’homme (Risâlat al-wâsiṭa bayna l-khalq wa l-ḥaqq).” Le Musulman (Paris) Special Issue (1996).

——. Ibn Taymiyya: Lettre à Abû l-Fidâʾ. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l’Université Catholique de Louvain, 1994.

——. Ibn Taymiyya: Lettre à un roi croisé (Al-Risâlat al-Qubruṣiyya). Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia, 1995.

——. Ibn Taymiyya: Mardin: Hégire, fuite du péché et «demeure de l’Islam». Beirut: Dar Al-Bouraq, 1425/2004.

“A Mamlūk Th eologian’s Commentary on Avicenna’s Risāla Aḍḥawiyya: Being a Translation of a Part of the Darʾ al-Taʿāruḍ of Ibn Taymiyya, With Introduction, Annotation, and Appendices.” Journal of Islamic Studies 14 (2003): 149–203 (Part I) and 309–363 (Part II).

——. Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le livre du samâʿ et de la danse (Kitâb al-Samâʿ wa l-Raqṣ) compilé par le shaykh Muḥammad al-Manbijī. Paris: J. Vrin, 1991.

——. “Pages spirituelles d’Ibn Taymiyya: II. La religion du milieu.” Action (Mauritius) (December 1999), 22–23, 30.

——. “Pages spirituelles d’Ibn Taymiyya: IX. La finalité du coeur.” Action (Mauritius) (July 2000), 18–19, 26.

——. “Pages spirituelles d’Ibn Taymiyya: X. L’amour et la Voie (sharîʿa).” Action (Mauritius) (August 2000), 18–19.

——. “Pages spirituelles d’Ibn Taymiyya: XIII. Contre l’astrologie.” Action (Mauritius) (January 2001), 10–11, 26.

——. “Textes Spirituels d’Ibn Taymiyya: I. L’extinction (fanâ’).” Le Musulman (Paris) 11 (1990): 6–9, 29.

——. “Textes Spirituels d’Ibn Taymiyya: II. L’étre (kawn) et la religion (dîn).” Le Musulman (Paris) 13 (1990–1): 7–10, 28.

——. “Textes Spirituels d’Ibn Taymiyya: III. La servitude (‘ubûdiyya): de l’asservissement à l’adoration de Dieu.” Le Musulman (Paris) 14 (1991): 8–11.

——. “Textes Spirituels d’Ibn Taymiyya: IV. Entre la divinité et la seigneurialité, le polymorphisme de l’associationnism (shirk).” Le Musulman (Paris) 16 (1991): 8–13.

——. “Textes Spirituels d’Ibn Taymiyya: VII. La servitude d’adoration, ou la perfection dans la liberté du coeur.” Le Musulman (Paris) 20 (1992): 10–15.

——. “Textes Spirituels d’Ibn Taymiyya: X. «Je ne suis dans cette affaire qu’un musulman parmi d’autres . . .».” Le Musulman (Paris) 23 (1994): 27–32.

——. “Vanités intellectuelles . . . L’impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d’Ibn Taymiyyah.” Oriente Moderno 19 (2000): 597–617.

Momen, Moojan. An Introduction to Shi‘i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Monnot, Guy. Islam et religions. Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1986.

——. Penseurs musulmans et religions iraniennes: ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

Moosa, Ebrahim. Ghazālī and the Poetics of Imagination. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2005.

Morabia, Alfred. "Ibn Taymiyya, Les Juifs et la Tora." Studia Islamica 49 (1979): 91–122 and 50 (1979 [sic]): 77–107.

——. "Prodiges prophétiques et surnaturel démoniaque selon Ibn Taymiyya." In La signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman [pprs. 8th Cong. UEAI Sept. 1976), ed. Ihsān Abbās, et al., 161–172. Aix-en-Provence, France: Edisud, 1978.

Murad, Hasan Qasim. "Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of his Mi!han." Islamic Studies 18 (1979): 1–32.

Murata, Sachiko. The Tao of Islam. A!bany, NY: State University of New York Press, 1992.

Nagel, Tilman. The History of Islamic Th eology: From Muhammad to the Present. Trans. Thomas Thornton. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2000.

Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman, eds. History of Islamic Philosophy. London: Routledge, 1996.

Netton, Ian Richard. Allah Transcendent. Richmond, Sur-

rey, UK: Curzon Press, 1989.

Nwyia, P. "Une cible d'Ibn Taimîya: Le moniste al-Tilimsânî (m. 690/1291)." Bulletin d'Etudes orientales 30 (1978): 127–145.

Olesen, Niels Henrik. Cultes des Saints et Pélerinages chez Ibn Taymiyya. Paris: Paul Geuthner, 1991.

——. "Étude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263–1328) et de Martin Luther (1483– 1546) sur le culte des saints." Revue des Etudes Islamiques. 50 (1982): 175–206.

Opwis, Felicitas. "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory." Islamic Law and Society 12.2 (2005): 182–223.

Ormsby, Eric L. Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of all Possible Worlds." Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Otten, Henry J. "The Problem of Evil in Islam." Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies 8:1 (Jan.–March 1985): 1–23.

Pavlin, James. "The Concept of ʿUbūdiyyah in the Theology of Ibn Taymiyyah: The Relationship between Faith, Love and Actions in the Perfection of Worship." Ph.D. diss., New York University, 1998.

Perho, Irmeli. "Man Chooses his Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's view on predestination." Islam and Christian-Muslim Relations 12 (2001): 61–70.

Perlmann, Moshe. “Ibn Qayyim and the Devil.” In Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, vol. 2, 330–7. Rome: Istituto per l’oriente, 1956.

Pessagno, J. Meric. “Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb: The View of Abū Manṣūr Al-Māturīdī.” Journal of the American Oriental Society 104 (1984): 177–191.

——. “The uses of Evil in Maturidian Thought.” Studia Islamica 60 (1984): 59–82.

Quinn, Philip L., and Charles Taliaferro, eds. A Companion to Philosophy of Religion. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1997.

Rahman, Fazlur. Islam. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

——. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy. London: George Allen & Unwin, 1958.

——. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Rashed, Marwan. “Théodicée et approximation: Avicenne.” Arabic Sciences and Philosophy 10 (2000): 223–257.

الرازي، فخر الدين، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.

ـــــــ. كتاب المباحث المشرقية، جزءان، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.

ـــــــ. المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ٩

أجزاء في ٥ مجلدات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

______. مُحَصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.

______. التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، القاهرة: مؤسسة المطبوعات الإسلامية، د.ت.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، كتاب الوافي بالوفيات، الجزء ٧، تحقيق: إحسان عباس (Wiesbaden: Franz Steiner, 1969).

الصغير، عبد المجيد، «مواقف رشدية لتقي الدين ابن تيمية، ملاحظات أولية»، في دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، ٩٣-١١٧، الرباط: د.ن.، ١٩٨٥م، الطبعة ٢، ١٦٤-١٨٢، الرباط: د.ن، ١٩٨٧م.

Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1975.

Schmidtke, Sabine. The Theology of al-ʿAllāma al- Ḥillī (d. 726/1325). Berlin: Klaus Schwarz, 1991.

Schwarz, M. "'Acquisition' (Kasb) in early Kalām." In Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday, ed. S.M. Stern, Albert Hourani, and Vivian Brown, 355–387. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1973.

Seale, Morris S. Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers. London: Luzac, 1964.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق مع ترجمة:

Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.

______. الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، ترجمة «كازي» و«فلين» الإنجليزية للباب الخاص بالفرق الإسلامية في كتاب الملل والنحل:

Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa 'l-Niḥal. Trans. A.K. Kazi and J.G. Flynn. London: Kegan Paul, 1984.

الشهرستاني، ترجمة «جيماري» و«مونو» الفرنسية لكتاب الملل والنحل:

Livres des religions et des sectes. Trans. Daniel Gimaret and Guy Monnot. Louvain: Peeters, 1986.

الشامي، رزق يوسف، «ابن تيمية: مصادره ومنهجه في تحليلها»، مجلة معهد المخطوطات العربية ٣٨، (١٩٩٤م): ١٨٣-٢٦٩.

شمس، محمد عزير وعلي بن محمد عمران، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨م) خلال سبعة قرون، بتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، مكة: دار الفوائد، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩-٢٠٠٠م.

Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology." Arabic Sciences and Philosophy 15 (2005): 141–179.

——. The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Leiden: Brill, 2006.

Sivan, Emmanuel. "Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution: Medieval Theology & Modern Politics." Encounter 60.5 (May 1983): 41–50.

Stieglecker, Hermann. "Die islamische Lehre vom Guten

und Bösen." Orientalia 4 (1935): 239–245.

Stroumsa, Sarah, and Gedaliahu G. Stroumsa. "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam." Harvard Theological Review 81:1 (1988): 37–58.

Stroumsa, Sarah. Freethinkers in Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought. Leiden: Brill, 1999.

Swartz, Merlin. A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbār aṣ- Ṣifāt: A Critical Edition of the Arabic Text with Translation, Introduction and Notes. Leiden: Brill, 2002.

——. "A seventh-century (A.H.) Sunnī creed: The ʿAqīda Wāsiṭīya of Ibn Taymīya." Humaniora Islamica 1 (1973): 91–131.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف بمصر، د.ت.

Tritton, A.S. Muslim Theology. London: Luzac, 1947.

Vajda, G. "Le Témoignage d'al-Māturidī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites." Arabica 13 (1966): 1–38, 113–128.

Van Nispen Tot Sevenaer, Christian. Activité Humaine et Agir de Dieu: Le Concept de 'Sunan de Dieu' dans le commentaire coranique du Manar. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1996.

Vasalou, Sophia. "Equal Before the Law: The Evilness of Human and Divine Lies: ʿAbd al-Ğabbār's Rational Ethics." Ara-

bic Sciences and Philosophy 13 (2003): 243 268.

Von Grunebaum, G.E. "Observations on the Muslim Concept of Evil." Studia Islamica 31 (1970): 117–134.

Watt, W. Montgomery. The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

——. Islamic Creeds: A Selection. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

——. "Suffering in Sunnite Islam." Studia Islamica 50 (1979): 5–19.

Wein, Clemens. Die Islamische Glaubenslehre (ʿAqīda) des Ibn Taimīya. Bonn: n.p., 1973.

Williams, Wesley. "Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse." International Journal of Middle East Studies 34 (2002): 441–463.

Wisnovsky, Robert. Avicenna's Metaphysics in Context. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.

Wolfson, Harry Austryn. The Philosophy of the Kalam. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Young, M.J.L. "The Treatment of the Principle of Evil in the Qur'ān." Islamic Studies 5 (1966): 275–281.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله، الكشاف، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

ترجمات (٤٨)

لماذا هذا الكتاب؟

لأن مشكلة الشر كانت ولا تزال موضع بحث ونظر، وقد حاول جون هوفر في هذه الدراسة كشف الرؤية التيمية في الإجابة على سؤال الشر، بعد تجلية أهمية ابن تيمية في الفكر الإسلامي عمومًا، وفي مبحث العدل الإلهي على وجه الخصوص؛ إذ يعرض معالجاته لما يتعلق بهذا المبحث من مشكلات فلسفية ومسائل كلامية؛ مثل مشكلة الشر، والخلق والأمر، وأفعال العباد، والجبر والاختيار، وغير ذلك، كما يوضح أوجه التشابه والاختلاف بين معالجات ابن تيمية لهذه القضايا، ونظيراتها عند آخرين من مفكري المسلمين كابن سينا والغزالي وابن عربي وفخر الدين الرازي.

والترجمة الحرفية هي (التفاؤل الدائم في نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية)، إذ جاء العنوان الأصلي كما يلي:

Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism.

جون هوفر

أستاذ الدراسات الإسلامية المشارك بكلية الآداب جامعة نوتنجهام.

حصل على الماجستير في الدراسات اللاهوتية من معهد مينونايت للكتاب المقدس في إنديانا، ثم الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة برمنغهام.

تشغل مجالات اهتمامه التاريخ الفكري الإسلامي وفلسفته وفلسفة الإسلام في العصور الوسطى، وفكر ابن تيمية وابن قيم الجوزية، والتفاعل الديني بين المسيحيين والمسلمين.

محمد خضر

مترجم مصري، حاصل على ليسانس الآداب، شعبة اللغة الإنجليزية، من معهد القاهرة العالي للغات والترجمة بالمقطم، عام ٢٠٠٩، وعلى ليسانس الآداب، قسم الفلسفة، من جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، عام ٢٠١٧؛ صدر له ترجمة:

- «تشكل مذاهب الفقه السنية»: كريستوفر ميلشيرت، مركز نماء.
- «خصوم أحمد بن حنبل»: كريستوفر ميلشيرت، دورية نماء.
- «أصول علم الكلام»: مايكل كوك، دورية نماء.

9 789776 870239

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

nama-center.com - info@nama-center.com